كشف التمويهات في شرح الرازي على الإشارات والتنبيهات

للرئيس ابن سينا

تأليف

الإمام العلامة سيف الدين الآمدي

المتوفى سنة ٦٣١ هـ

ويليه

لباب الإشارات والتنبيهات

تأليف

الإمام العلامة فخر الدين الرازي

المتوفى سنة ٦٠٦ هـ

تحقيق وتعليق

الشيخ أحمد فريد المزيدي

دار الكتب العلمية
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
أسسها محمد علي بيضون
سنة 1971 بيروت - لبنان
DKI

كشف التمويهات في شرح الرازي على الإشارات والتنبيهات

للرئيس ابن سينا

تأليف

الإمام العلامة سيف الدين الآمدي

المتوفى سنة ٦٣١ هـ

ويليه

لباب الإشارات والتنبيهات

تأليف

الإمام العلامة فخر الدين الرازي

المتوفى سنة ٦٠٦ هـ

تحقيق وتعليق

الشيخ أحمد فريد المزيدي

دار الكتب العلمية
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
DKi
أسسها محمد علي بيضون سنة 1971 بيروت - لبنان
Est. by Mohammad Ali Baydoun 1971 Beirut - Lebanon
Établie par Mohamad Ali Baydoun 1971 Beyrouth - Liban

التصنيف: فلسفة

Classification: Philosophy

http://www.al-ilmiyah.com info@al-ilmiyah.com sales@al-ilmiyah baydoun@al-ilmiyah.com

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah

Est. by Mohamad Ali Baydoun

1971 Beirut - Lebanon

ISBN 978-2-7451-7066-8

ISBN 2-7451-7066-X

بسم الله الرحمن الرحيم

التقديم

الحمد لله خالق الأفلاك ومديرها ومزينها بالشهب الثاقبة ومنيرها وجاعل حركات السيارات دالة على اختلاف أحوال الكائنات وتدبيرها ومظهر حكمته في إبداعه لأنواع موجودات العالم وتصويرها المتفضل بسوابغ الأنعام قليلها وكثيرها.

العادل فيما قضاه وأمضاه من الأحكام وتقديرها.

الذي شرف نوع الإنسان بالعقل الهادي إلى أدلة التوحيد وتحريرها.

وأهل خاصة العلماء لاستثمار أحكام الشريعة من مداركها وتقريرها حتى استقرت قاعدة الدين، وظهرت حكمته في جمعها وتحبيرها.

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له شهادة منجية من صغير الموبقات وكبيرها.

وأشهد أن محمداً عبده ورسوله الذي أزال واضح برهانه وأزاح بصادق بيانه ما ظهر من شبه الملحدة وتزويرها.

صلى الله عليه وعلى آله وصحابته المؤازرين له في إظهار دعوته بحدها وتشميرها والسلام.

وبعد... فإنه لما كانت العلوم المنطقية والمباحث الفلسفية الحكمية تحتاج إليها الأحكام الشرعية والقضايا الفقهية والمسالك العقلية المتفقة مع المسائل العقدية، وكانت وسائل مقاصد المكلفين ومناط مصالح الدنيا والدين وأجل العلوم قدراً وأعلاها شرفاً وذكراً لما يتعلق بها من مصالح العباد في المعاش والمعاد؛ كانت أولى بالالتفات إليها وأجدر بالاعتماد عليها.

وحيث كان لا سبيل إلى استثمارها، دون النظر في مسالكها ولا مطمع في اقتناصها من غير التفات إلى مداركها، كان من اللازمات والقضايا الواجبات البحث في أغوارها والكشف عن أسرارها، والإحاطة بمعانيها والمعرفة بمبانيها حتى تذلل طرق

الاستثمار وينقاد جموح غامض الأفكار؛ ولذلك كان تحقيق هذا الكتاب الذي هو يعتبر خلاصة علوم الشيخ الرئيس ابن سينا - رحمه الله تعالى - حيث هو من آخر مصنفاته الحكمية، وقد شرحه كثير من أهل العلم، ومن أهم هذه الشروح: شرح الفخر الرازي - وهو إمام عظيم له مكانته وقدره الرفيع، وشرحه الأصل هو: «**الإنارات في شرح الإشارات والتنبيهات**» كما ذكره البغدادي في «هدية العارفين» (503/1)، وهو مخطوط، لم يطبع ولم نقف عليه؛ سوى مواضع المغالطات التي أوردها الشيخ الآمدي هنا، وللرازي مختصر وشرح آخر، ألحقناه بآخر الكتاب، وهو: «لباب الإشارات».

وهناك شرح آخر للشيخ محمد بن محمد الرازي المعروف بقطب الدين التحتاني الشافعي الفقيه المتكلم المتوفى سنة 766 هـ، ويسمى كتابه: «حل مشكلات الإشارات للرازي» لابن سينا، وهو مطبوع مع شرح الطوسي.

وكذا شرح الإمام نصير الدين الطوسي الشيعي، وهو شرح رائع بديع، مطبوع أيضاً، وقد اقتطفنا من بعض رحيقه هامش كتابنا هذا لتعم الفائدة، وتتّضح بعض المسائل الغامضة.

وجاء العلامة الشيخ محمد بن أسعد بدر الدين التستري الشافعي الشيعي المتوفى سنة 732 هـ. بكتابه: «المحاكمة بين فخر الدين الرازي ونصير الطوسي في شرح الإشارات لابن سينا».

هذا... وإن هذا الكتاب الذي بين يديك يحوي فوائد مهمة في العلوم الحكمية، بل خلاصتها العلمية الوافية، لأئمة هم أقطاب علم الكلام والأصول والعقيدة، لا تغني عن قراءته والاطلاع عليه والاستفادة منه كل من أراد استيفاء المسالك العقلية لديه، ويكفينا أن مصنفيه: الرئيس ابن سينا، والفخر الرازي، والسيف الآمدي، ومطرزاً بنصير الدين الطوسي - رحمهم الله تعالى.

وقد سارعت لتحقيقه على نسخته التركية بمكتبة لالي، نسخ سنة 719هـ. ولاسيما الاستفادة من نص الإشارات ومراجعته من نسختي سليمان دنيا، وشرحي الطوسي، والقطب الرازي، وكتاب لباب الإشارات الملحق بآخر الكتاب، عن طبعة المصحح محمد بدر الدين النعساني، مط السعادة 1326، ثم ط. الكليات الأزهرية المأخوذة عن الأولى؛ إلا أن بها الكثير من الأخطاء. ولم أسهب في التحقيق لاعتبار أن الشرح غني بالفائدة والتعريف، وما كان من هامش تعليق فهو من كلام الطوسي

لأهميته، وذلك عن طبعة دار المعارف، وطهران.

ونسأل الله تعالى أن يتقبل هذا العمل ويجعله خالصاً لوجهه الكريم، وصلى الله على سيدنا ومولانا محمدٍ وآله الأئمة الطيبين الطاهرين، وصحبه السادة المقربين.

كتبه:
أبو الحسنين:
أحمد فريد المزيدي - القاهرة -
3 جمادى الآخرة
1431 هـ.

ترجمة الرئيس ابن سينا

هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن علي بن سينا، وهو إن كان أشهر من أن يُذكر، وفضائله أظهر من أن تُسطر، فإنه قد ذكر من أحواله، ووصف من سيرته ما يغني غيره عن وصفه، ولذلك إننا نقتصر من ذلك على ما قد ذكره هو عن نفسه، نقله عنه أبو عبيد الجوجزاني، قال، قال الشيخ الرئيس:

إن أبي كان رجلاً من أهل بلخ، وانتقل منها إلى بخارى في أيام نوح بن منصور واشتغل بالتصرف، وتولى العمل في أثناء أيامه بقرية يقال لها خرميثن من ضياع بخارى، وهي من أمهات القرى، وبقربها قرية يقال لها أفشنة، وتزوج أبي منها بوالدتي وقطن بها وسكن، وولدت منها بها، ثم ولدت أخي، ثم انتقلنا إلى بخارى، وأحضرت معلم القرآن ومعلم الأدب، وأكملت العشر من العمر وقد أتيت على القرآن وعلى كثير من الأدب، حتى كان يقضى مني العجب، وكان أبي ممن أجاب داعي المصريين وبعد من الإسماعيلية، وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذي يقولونه ويعرفونه هم، وكذلك أخي، وكانوا ربما تذاكروا بينهم وأنا أسمعه وأدرك ما يقولونه ولا تقبله نفسي، وابتدأوا يدعونني أيضاً إليه، ويجرون على ألسنتهم ذكر الفلسفة والهندسة وحساب الهند، وأخذ يوجهني إلى رجل كان يبيع البقل، ويقوم بحساب الهند حتى أتعلمه منه، ثم جاء إلى بخارى أبو عبد الله النائلي وكان يدعى المتفلسف، وأنزله أبي دارنا رجاء تعلمي منه، وقبل قدومه كنت أشتغل بالفقه والتردد فيه إلى إسماعيل الزاهد، وكنت من أجود السالكين، وقد ألفت طرق المطالبة ووجوه الاعتراض على المجيب على الوجه الذي جرت عادة القوم به. ثم ابتدأت بكتاب إيساغوجي على النائلي، ولما ذكر لي حد الجنس، أنه هو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو، فأخذت في تحقيق هذا الحد بما لم يسمع بمثله، وتعجب مني كل العجب وحذر والدي من شغلي بغير المعلم، وكان أي مسألة قالها لي أتصورها خيراً منه، حتى قرأت ظواهر المنطق عليه، وأما دقائقه فلم يكن عنده منها خبرة، ثم أخذت أقرأ الكتب على

نفسي وأطالع الشروح حتى أحكمت علم المنطق، وكذلك كتاب إقليدس فقرأت من أوله خمسة أشكال أو ستة عليه، ثم توليت بنفسي حل بقية الكتاب بأسره، ثم انتقلت إلى المجسطي، ولما فرغت من مقدماته وانتهيت إلى الأشكال الهندسية، قال لي النائلي تول قراءتها وحلها بنفسك، ثم أعرضها عليّ لأبين لك صوابه من خطئه، وما كان الرجل يقوم بالكتاب، وأخذت أحل ذلك الكتاب فكم من شكل ما عرفه إلى وقت ما عرضته عليه ومفهمته إياه، ثم فارقني النائلي متوجهاً إلى كركانج، واشتغلت أنا بتحصيل الكتب من الفصوص والشروح، من الطبيعي والإلهي، وصارت أبواب العلم تنفتح علي، ثم رغبت في علم الطب وصرت أقرأ الكتب المصنفة فيه؛ وعلم الطب ليس من العلوم الصعبة، فلا جرم أني برزت فيه في أقل مدة حتى بدأ فضلاء الطب يقرأون علي علم الطب، وتعهدت المرضى فانفتح علي من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة ما لا يوصف، وأنا مع ذلك اختلف إلى الفقه وأناظر فيه، وأنا في هذا الوقت من أبناء ست عشرة سنة، ثم توفرت على العلم والقراءة سنة ونصفاً، فأعدت قراءة المنطق وجميع أجزاء الفلسفة، وفي هذه المدة ما نمت ليلة واحدة بطولها، ولا اشتغلت النهار بغيره وجمعت بين يدي ظهوراً، فكل حجة كنت أنظر فيها أثبت مقدمات قياسية، ورتبتها في تلك الظهور ثم نظرت فيما عساها تنتج، وراعيت شروط مقدماته حتى تحقق لي حقيقة الحق في تلك المسألة، وكلما كنت أتحير في مسألة ولم أكن أظفر بالحد الأوسط في قياس ترددت إلى الجامع، وصليت وابتهلت إلى مبدع الكل، حتى فتح لي المنغلق، وتيسر المتعسر، وكنت أرجع بالليل إلى داري واضع السراج بين يدي، وأشتغل بالقراءة والكتابة، فمهما غلبني النوم أو شعرت بضعف، عدلت إلى شرب قدح من الشراب ريثما تعود إلي قوتي، ثم أرجع إلى القراءة ومهما أخذني أدنى نوم أحلم بتلك المسائل بأعيانها، حتى أن كثيراً من المسائل اتضح لي وجوهها في المنام، وكذلك حتى استحكم معي جميع العلوم، ووقفت عليها بحسب الإمكان الإنساني، وكل ما علمته في ذلك الوقت فهو كما علمته الآن لم أزدد فيه إلى اليوم، حتى أحكمت على المنطق والطبيعي والرياضي، ثم عدلت إلى الإلهي، وقرأت كتاب ما بعد الطبيعة، فما كنت أفهم ما فيه، والتبس علي غرض واضعه، حتى أعدت قراءته أربعين مرة وصار لي محفوظاً، وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا المقصود به، وأيست

من نفسي وقلت هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه، وإذا أنا في يوم من الأيام حضرت وقت العصر في الوراقين، وبيد دلال مجلد ينادي عليه، فعرضه علي فرددته رد متبرم، معتقد أن لا فائدة من هذا العلم، فقال لي اشتر مني هذا فإنه رخيص أبيعكه بثلاثة دراهم، وصاحبه محتاج إلى ثمنه، واشتريته فإذا هو كتاب لأبي نصر الفارابي في أغراض كتاب ما بعد الطبيعة ورجعت إلى بيتي وأسرعت قراءته، فانفتح علي في الوقت أغراض ذلك الكتاب بسبب أنه كان لي محفوظاً على ظهر القلب، وفرحت بذلك وتصدقت في ثاني يومه بشيء كثير على الفقراء شكراً لله تعالى، وكان سلطان بخارى في ذلك الوقت نوح بن منصور، واتفق له مرض أتلج الأطباء فيه، وكان اسمي اشتهر بينهم بالتوفر على القراءة، فأجروا ذكري بين يديه وسألوه إحضاري، فحضرت وشاركتهم في مداواته وتوسمت بخدمته فسألته يوماً الإذن لي في دخول دار كتبهم ومطالعتها وقراءة ما فيها من كتب الطب، فأذن لي فدخلت داراً ذات بيوت كثيرة في كل بيت صناديق كتب منضدة بعضها على بعض، في بيت منها كتب العربية والشعر، وفي آخر الفقه وكذلك في كل بيت كتب علم مفرد، فطالعت فهرست كتب الأوائل وطلبت ما احتجب إليه منها، ورأيت من الكتب ما لم يقع اسمه إلى كثير من الناس قط، وما كنت رأيته من قبل ولا رأيته أيضاً من بعد، فقرأت تلك الكتب وظفرت بفوائدها، وعرفت مرتبة كل رجل في علمه، فلما بلغت ثماني عشرة سنة من عمري، فرغت من هذه العلوم كلها، وكنت إذ ذاك للعلم أحفظ، ولكنه اليوم معي أنضج، وإلا فالعلم واحد لم يتجدد لي بعده شيء، وكان في جواري رجل يقال له أبو الحسين العروضي، فسألني أن أصنف له كتاباً جامعاً في هذا العلم، فصنفت له المجموع وسميته به، وأتيت فيه على سائر العلوم سوى الرياضي، ولي إذ ذاك إحدى وعشرون سنة من عمري، وكان في جواري أيضاً رجل يقال له أبو بكر البرقي، خوارزمي المولد، فقيه النفس، متوحد في الفقه والتفسير والزهد، مائل إلى هذه العلوم؛ فسألني شرح الكتب له فصنفت له كتاب الحاصل والمحصول في قريب من عشرين مجلدة؛ وصنفت له في الأخلاق كتاباً سميته كتاب البر والإثم، وهذان الكتابان لا يوجدان إلا عنده فلم يعر أحداً ينسخ منهما ثم مات والدي وتصرفت بي الأحوال، وتقلدت شيئاً من أعمال السلطان، ودعتني الضرورة إلى الإخلال ببخاري والانتقال إلى كركانج، وكان أبو الحسين السهلي المحب لهذه العلوم

وزيراً، وقدمت إلى الأمير بها، وهو علي بن مأمون وكنت على زي الفقهاء إذ ذاك بطيلسان وتحت الحنك، وأثبتوا لي مشاهرة دارة بكفاية مثلي، ثم دعت الضرورة إلى الانتقال إلى نسا، ومنها إلى باورد ومنها إلى طوس، ومنها إلى شقان، ومنها إلى سمنيقان ومنها إلى جاجرم رأس حد خراسان، ومنها إلى جرجان، وكان قصدي الأمير قابوس، فاتفق في أثناء هذا أخذ قابوس وحبسه في بعض القلاع وموته هناك، ثم مضيت إلى دهستان ومرضت بها مرضاً صعباً وعدت إلى جرجان، فاتصل أبو عبيد الجوزجاني بي وأنشأت في حالي قصيدة فيها بيت القائل:

لما عظمت فليس مصر واسعي   لما غلا ثمني عدمت المشتري

قال أبو عبيد الجوزجاني، صاحب الشيخ الرئيس؛ فهذا ما حكى لي الشيخ من لفظه ومن هاهنا شاهدت أنا من أحواله، وكان بجرجان رجل يقال له أبو محمد الشيرازي يحب هذه العلوم، وقد اشترى للشيخ داراً في جواره وأنزله بها، وأنا أختلف إليه في كل يوم أقرأ المجسطي وأستملي المنطق، فأملى علي المختصر الأوسط في المنطق، وصنف لأبي محمد الشيرازي كتاب المبدأ والمعاد، وكتاب الأرصاد الكلية، وصنف هناك كتباً كثيرة، كأول القانون ومختصر المجسطي، وكثيراً من الرسائل ثم صنف في أرض الجبل بقية كتبه، وهذا فهرست كتبه، كتاب المجموع مجلدة، الحاصل والمحصول عشرون مجلدة، الإنسان عشرون مجلدة، البر والإثم مجلدتان، الشفاء ثماني عشرة مجلدة، القانون أربع عشرة مجلدة، الأرصاد الكلية مجلدة، كتاب النجاة ثلاث مجلدات، الهداية مجلدة، القولنج مجلدة، لسان العرب عشر مجلدات، الأدوية القلبية مجلدة، الموجز مجلدة، بعض الحكمة المشرقية مجلدة، بيان ذوات الجهة مجلدة، كتاب المعاد مجلدة، كتاب المبدأ والمعاد مجلدة، كتاب المباحثات مجلدة، ومن رسائله القضاء والقدر، الآلة الرصدية غرض قاطيغورياس، المنطق بالشعر القصائد في العظمة والحكمة في الحروف، تعقب المواضع الجدلية، مختصر إقليدس، مختصر في النبض بالعجمية الحدود، الأجرام السماوية، الإشارة إلى علم المنطق، أقسام الحكمة في النهاية واللانهاية، عهد كتبه لنفسه حي بن يقظان في أن أبعاد الجسم غير ذاتية له، خطب، الكلام في الهندبا، في أنه لا يجوز أن يكون شيء واحد جوهرياً وعرضياً، في أن علم زيد غير علم عمرو، رسائل له إخوانية وسلطانية، مسائل جرت

بينه وبين بعض الفضلاء، كتاب الحواشي على القانون، كتاب عيون الحكمة، كتاب الشبكة والطير. انتقل إلى الري واتصل بخدمة السيدة وابنها مجد الدولة، وعرفوه بسبب كتب وصلت معه تتضمن تعريف قدره، وكان يمجد الدولة إذ ذاك غلبة السوداء، فاشتغل بمداواته، وصنف هناك كتاب المعاد، وأقام بها إلى أن قصد شمس الدولة بعد قتل هلال ابن بدر بن حسنويه وهزيمة عسكر بغداد، ثم اتفقت أسباب أوجبت الضرورة لها خروجه إلى قزوين، ومنها إلى همدان، واتصاله بخدمة كذبانويه والنظر في أسبابها، ثم اتفق معرفة شمس الدولة وإحضاره مجلسه بسبب قولنج كان قد أصابه، وعالجه حتى شفاه الله، وفاز من ذلك المجلس بخلع كثيرة، ورجع إلى داره بعد ما أقام هناك أربعين يوماً بلياليها، وصار من ندماء الأمير، ثم اتفق نهوض الأمير إلى قرمسين لحرب عناز، وخرج الشيخ في خدمته، ثم توجه نحو همدان منهزماً راجعاً، ثم سألوه تقلد الوزارة فتقلدها، ثم اتفق تشويش العسكر عليه، وإشفاقهم منه على أنفسهم، فكبسوا داره وأخذوه إلى الحبس، وأغاروا على أسبابه، وأخذوا جميع ما كان يملكه، وسألوا الأمير قتله فامتنع منه وعدل إلى نفيه عن الدولة طلباً لمرضاتهم، فتوارى في دار الشيخ أبي سعد بن دخدوك أربعين يوماً فعاد الأمير شمس الدولة القولنج، وطلب الشيخ فحضر مجلسه، فاعتذر الأمير إليه بكل الاعتذار، فاشتغل بمعالجته، وأقام عنده مكرماً مبجلاً، وأُعيدت الوزارة إليه ثانياً، ثم سألته أنا شرح كتب أرسطوطاليس، فذكر أنه لا فراغ له إلى ذلك في ذلك الوقت، ولكن إن رضيت مني بتصنيف كتاب أورد فيه ما صح عندي من هذه العلوم بلا مناظرة مع المخالفين، ولا اشتغال بالرد عليهم فعلت ذلك، فرضيت به، فابتدأ بالطبيعيات من كتاب سماه كتاب الشفاء، وكان قد صنف الكتاب الأول من القانون، وكان يجتمع كل ليلة في داره طلبة العلم، وكنت أقرأ من الشفاء، وكان يقرئ غيري من القانون نوبة، فإذا فرغنا حضر المغنون على اختلاف طبقاتهم وهيئ مجلس الشراب بآلاته وكنا نشتغل به، وكان التدريس بالليل لعدم الفراغ بالنهار خدمة للأمير، فقضينا على ذلك زمناً، ثم توجه شمس الدين إلى طارم لحرب الأمير بها، وعاوده القولنج قرب ذلك الموضع واشتد عليه، وانضاف إلى ذلك أمراض أخر جلبها سوء تدبيره، وقلة القبول من الشيخ، فخاف العسكر وفاته فرجعوا به طالبين همدان في المهد فتوفي في الطريق في المهد، ثم بويع ابن شمس الدولة وطلبوا

استيزار الشيخ فأبى عليهم وكاتب علاء الدولة سراً يطلب خدمته، والمصير إليه، والانضمام إلى جوانبه، وأقام في دار أبي غالب العطار متوارياً، وطلبت منه إتمام كتاب الشفاء، فاستحضر أبا غالب وطلب الكاغد والمحبرة فأحضرهما، وكتب الشيخ في قريب من عشرين جزءاً على الثمن بخطه رؤوس المسائل، وبقي فيه يومين حتى كتب رؤوس المسائل كلها بلا كتاب يحضره ولا أصل يرجع إليه، بل من حفظه، وعن ظهر قلبه، ثم ترك الشيخ تلك الأجزاء بين يديه وأخذ الكاغد فكان ينظر في كل مسألة ويكتب شرحها، فكان يكتب كل يوم خمسين ورقة حتى أتى على جميع الطبيعيات والإلهيات ما خلا كتابي الحيوان والنبات، وابتدأ بالمنطق وكتب منه جزءاً، ثم اتهمه تاج الملك بمكاتبته علاء الدولة، فأنكر عليه ذلك، وحث في طلبه فدل عليه بعض أعدائه، فأخذوه وأدوه إلى قلعة يقال لها فردجان وأنشأ هناك قصيدة منها:

دخولي باليقين كما تراه وكل الشك في أمر الخروج

وبقي فيها أربعة أشهر، ثم قصد علاء الدولة همدان وأخذها، وانهزم تاج الملك ومر إلى تلك القلعة بعينها، ثم رجع علاء الدولة عن همدان، وعاد تاج الملك وابن شمس الدولة إلى همدان وحملوا معهم الشيخ إلى همدان، ونزل في دار العلوي، واشتغل هناك بتصنيف المنطق من كتاب الشفاء وكان قد صنف بالقلعة كتاب الهدايات، ورسالة حي بن يقظان، وكتاب القولنج، وأما الأدوية القلبية فإنما صنفها أول وروده إلى همدان، وكان قد تقضى على هذا زمان، وتاج الملك في أثناء هذا يمنيه بمواعيد جميلة، ثم عنّ للشيخ التوجه إلى أصفهان، فخرج متنكراً وأنا وأخوه وغلامان معه في زي الصوفية إلى أن وصلنا إلى طبران على باب أصفهان، بعد أن قاسينا شدائد في الطريق، فاستقبلنا أصدقاء الشيخ وندماء الأمير علاء الدين وخواصه، وحمل إليه الثياب والمراكب الخاصة وأنزل في محلة يقال لها كونكنبد في دار عبد الله بن بابي، وفيها من الآلات والفرش ما يحتاج إليه، وحضر مجلس علاء الدولة فصادف في مجلسه الإكرام والإعزاز الذي يستحقه مثله، ثم رسم علاء الدولة ليالي الجمعات مجلس النظر بين يديه بحضرة سائر العلماء على اختلاف طبقاتهم، والشيخ من جملتهم، فما كان يطاق في شيء من العلوم، اشتغل بأصفهان في تتميم كتاب الشفاء، ففرغ من المنطق والمجسطي، وكان قد اختصر أوقليدس والأرثماطيقي والموسيقى،

وأورد في كل كتاب من الرياضيات زيادات رأى أن الحاجة إليها داعية، أما في المجسطي فأورد عشرة أشكال في اختلاف القطر وأورد في آخر المجسطي في علم الهيئة أشياء لم يسبق إليها، وأورد في أوقليدس شبهاً، وفي الارثماطيقي خواص حسنة، وفي الموسيقى مسائل غفل عنها الأولون وتم الكتاب المعروف بالشفاء ما خلا كتابي النبات والحيوان فإنه صنفهما في السنة التي توجه فيها علاء الدولة إلى سابور خواست في الطريق، وصنف أيضاً في الطريق كتاب النجاة واختص بعلاء الدولة وصار من ندمائه إلى أن عزم علاء الدولة على قصد همدان، وخرج الشيخ في الصحبة، فجرى ليلة بين يدي علاء الدولة ذكر الخلل الحاصل في التقاويم المعمولة بحسب الأرصاد القديمة، فأمر الأمير الشيخ الاشتغال برصد هذه الكواكب وأطلق له من الأموال ما يحتاج إليه وابتدأ الشيخ وولاني اتخاذ آلاتها واستخدام صناعها حتى ظهر كثير من المسائل، فكان يقع الخلل في أمر الرصد لكثرة الأسفار وعوائقها، وصنف الشيخ بأصفهان الكتاب العلائي، كان من عجائب أمر الشيخ إني صحبته وخدمته خمساً وعشرين سنة فما رأيته إذا وقع له كتاب مجدد ينظر فيه على الولاء، بل كان يقصد المواضع الصعبة منه والمسائل المشكلة، فينظر ما قاله مصنفه فيها، فيتبين مرتبته في العلم ودرجته في الفهم، وكان الشيخ جالساً يوماً من الأيام بين يدي الأمير وأبو منصور الجبائي حاضر فجرى في اللغة مسألة تكلم الشيخ فيها بما حضره، فالتفت أبو منصور إلى الشيخ يقول إنك فيلسوف وحكيم، ولكن لم تقرأ من اللغة ما يرضي كلامك فيها، فاستنكف الشيخ من الكلام، وتوفر على درس كتب اللغة ثلاث سنين، استهدى كتاب تهذيب اللغة من خراسان من تصنيف أبي منصور الأزهري، فبلغ الشيخ في اللغة طبقة قلما يتفق مثلها، وأنشأ ثلاث قصائد ضمنها ألفاظاً غريبة من اللغة، وكتب ثلاثة كتب أحدها على طريقة ابن العميد، والآخر على طريقة الصابي والآخر على طريقة الصاحب وأمر بتجليدها وإخلاق جلدها، ثم أوعز الأمير فعرض تلك المجلدة على أبي منصور الجبائي، وذكر أنا ظفرنا بهذه المجلدة في الصحراء وقت الصيد فيجب أن تتفقدها وتقول لنا ما فيها، فنظر فيها أبو منصور وأشك عليه كثير مما فيها، فقال له الشيخ إن ما تجهله من هذا الكتاب فهو مذكور في الموضع الفلاني من كتب اللغة، سماه لسان العرب لم يصنف في اللغة مثله ولم ينقله في البياض حتى توفي فبقي على

مسودته لا يهتدي أحد إلى ترتيبه.

وكان الشيخ قوي القوى كلها، وكانت قوة المجامعة من قواه الشهوانية أقوى وأغلب، وكان كثيراً ما يشتغل به فأثر في مزاجه وكان الشيخ يعتمد على قوة مزاجه حتى صار أمره في السنة التي حارب فيها علاء الدولة تاش فراش على باب الكرخ إلى أن الشيخ قولنج، ولحرصه على برئه إشفاقاً من هزيمة يدفع إليها، ولا يتأتى له المسير فيها مع المرض حقن نفسه في يوم واحد ثمان كرات، فتقرح بعض أمعائه وظهر به سحج، وأحوج إلى المسير مع علاء الدين فأسرعوا نحو ايذج فظهر به هناك الصرع الذي يتبع علة القولنج، ومع ذلك كان يدبر نفسه ويحقن نفسه لأجل السحج ولبقية القولنج، فأمر يوماً باتخاذ دانقين من بزر الكرفس في جملة ما يحتقن به وخلطه بها طلباً لكسر الرياح، فصد بعض الأطباء الذي كان يتقد هو إليه بمعالجته، وطرح من بزر الكرفس خمسة دراهم لست أدري أعمداً فعله أم خطأ لأنني لم أكن معه، فازداد السحج به من حدة ذلك البزر، وكان يتناول المثرود بطوس لأجل الصرع فقام بعض غلمانه وطرح شيئاً كثيراً من الافيون فيه، وناوله فأكله وكان سبب ذلك خيانتهم في مال كثير من خزانته، فتمنوا هلاكه ليأمنوا عاقبة أعمالهم، ونقل الشيخ كما هو إلى أصفهان، فاشتغل بتدبير نفسه، وكان من الضعف بحيث لا يقدر على القيام فلم يزل يعالج نفسه حتى قدر على المشي وحضر مجلس علاء الدولة، ولكنه مع ذلك لا يتحفظ ويكثر التخليط في أمر المجامعة، ولم يبرأ من العلة كل البرء، فكان ينتكس ويبرأ كل وقت، ثم قصد علاء الدولة همدان فسار معه الشيخ فعاودته في الطريق تلك العلة إلى أن وصل إلى همدان، وعلم أن قوته قد سقطت، وأنها لا تفي بدفع المرض فأهمل مداواة نفسه وأخذ يقول المدبر الذي كان يدبر بدني قد عجز عن التدبير، والآن فلا تنفع المعالجة، وبقي على هذا أياماً، ثم انتقل إلى جوار ربه، وكان عمره ثلاثاً وخمسين سنة، وكان موته في سنة ثمان وعشرين وأربعمائة، وكانت ولادته في سنة خمس وسبعين وثلاثمائة، هذا آخر ما ذكره أبو عبيدة من أحوال الشيخ الرئيس، وقبره تحت السور من جانب القبة من همدان، وقيل إنه نقل إلى أصفهان ودفن في موضع على باب كونكنبد.

ومن كلام الشيخ الرئيس وصية أوصى بها بعض أصدقائه وهو أبو سعيد بن أبي

الخير الصوفي قال ليكن الله تعالى أول فكر له وآخره، وباطن كل اعتبار وظاهره، ولتكن عين نفسه مكحولة بالنظر إليه، وقدمها موقوفة على المثول بين يديه؛ مسافراً بعقله في الملكوت الأعلى وما فيه من آيات ربه الكبرى، وإذا انحط إلى قراره، فلينزه الله تعالى في آثاره، فإنه باطن ظاهر تجلى لك شيء بكل شيء.

ففـــي كـــل شـــيء لـــه آيـــة تـــدل علـــى أنـــه واحـــد

فإذا صارت هذه الحال له ملكة، انطبع فيها نقش الملكوت، وتجلى له قدس اللاهوت، فألف الأنس الأعلى، وذاق اللذة القصوى، وأخذ عن نفسه من هو بها أولى، وفاضت عليه السكينة وحقت عليه الطمأنينة، وتطلع إلى العالم الأدنى اطلاع راحم لأهله، مستوهن لحيله، مستخف لثقله، مستحسن به لعقله، مستضل لطرقه؛ وتذكر نفسه وهي بها لهجة، وببهجتها بهجه، فتعجب منها ومنهم تعجبه منه، وقد ودعها وكان معها كأنه ليس معها، وليعلم أن أفضل الحركات الصلاة، وأمثل السكنات الصيام، وانفع البر الصدقة، وأزكى السر الاحتمال، وأبطل السهي المراءاة، ولن تخلص النفس عن الدرن ما التفت إلى ما قيل وقال، ومناقشة وجدال، وانفعلت بحال من الأحوال، وخير العمل ما صدر عن خالص نية؛ وخير النية ما ينفرج عن جناب علم؛ والحكمة أم الفضائل، ومعرفة الله أول الأوائل إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه، ثم يقبل على هذه النفس المزينة بكمالها الذاتي فيحرسها عن التلطخ بما يشينها من الهيئات الانقيادية للنفوس الموادية التي إذا بقيت في النفوس المزينة كان حالها عند الانفصال كحالها عند الاتصال، إذ جوهرها غير مشاوب ولا مخالط، وإنما يدنسها هيئة الانقياد لتلك الصواحب؛ بل يفيدها هيئات الاستيلاء والسياسة والاستعلاء والرياسة، وكذلك يهجر الكذب قولاً وتخيلاً حتى تحدث للنفس هيئة صدوقة، فتصدق الأحلام والرؤيا، وأما اللذات فيستعملها على إصلاح الطبيعة وإبقاء الشخص أو النوع أو السياسة، أما المشروب فإنه يهجر شربه تلهياً بل تشفياً وتداوياً؛ ويعاشر كل فرقة بعادته ورسمه؛ ويسمح بالمقدور والتقدير من المال؛ ويركب لمساعدة الناس كثيراً مما هو خلاف طبعة، ثم لا يقصر في الأوضاع الشرعية، ويعظم السنن الإلهية، والمواظبة على التعبدات البدنية، ويكون دوام عمره إذا خلا وخلص من المعاشرين تطريه الزينة في النفس والفكرة في الملك الأول وملكه، وكيس النفس عن عيار الناس من حيث لا

يقف عليه الناس عاهد الله أنه يسير بهذه السيرة، ويدين بهذه الديانة، والله ولي الذين آمنوا وهو حسبنا ونعم الوكيل.ومن شعر الشيخ الرئيس قال في النفس قصيدة وهي من أجل قصائده وأشرفها.

مما ينسب إلى الشيخ الرئيس ابن سينا قصيدة فيما يحدث من الأمور والأحوال عند قران المشتري وزحل في برج الجدي، بيت زحل، وهو أنحس البروج، لكونه بيت زحل نحس الفلك النحس الأكبر وأول القصيدة احذر بني من القران العاشر وجملة ما قيل في هذه القصيدة من أحوال التتر وقتلهم للخلق وخرابهم للقلاع جرى، وقد رأيناه في زماننا، ومن أعجب ما أتى فيها عن التتر يفنيهم الملك المظفر، وكان كذلك أفناهم الملك المظفر قطز لما وصل من الديار المصرية بعساكر الإسلام، وكانت الكسرة على التتر منه في وادي كنعان كما ذكر، وذلك في شهر رمضان سنة ثمان وخمسين وستمائة، وكذلك أشياء أخر من ذلك كثيرة صحت الأحكام بها في هذه القصيدة، مثل القول عن خليفة بغداد، وكذا الخليفة جعفر البيت والبيت الذي يليه بعده تمحى خلافته وملكت التتر بغداد كما ذكر، وكان ذلك في أول سنة سبع وخمسين وستمائة، وكان الاعتماد بما في هذه القصيدة من كتاب الجفر عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، والله أعلم.

وللشيخ الرئيس من الكتب كما وجدناه غير ما هو مثبت فيما تقدم من كلام أبي عبيد الجوزجاني:

- كتاب اللواحق يذكر أنه شرح الشفاء.
- كتاب الشفاء، جمع جميع العلوم الأربعة فيه وصنف طبيعياته وإلهياتها في عشرين يوماً بهمدان.
- كتاب الحاصل والمحصول، صنفه ببلده للفقيه أبي بكر البرقي في أول عمره في قريب من عشرين مجلدة، ولا يوجد إلا نسخة الأصل.
- كتاب البر والإثم، صنفه أيضاً للفقيه أبي بكر البرقي في الأخلاق مجلدتان، ولا يوجد إلا عنده.
- كتاب الإنصاف عشرون مجلدة شرح فيه جميع كتب أرسطوطاليس وأنصف فيه بين المشرقيين والمغربيين، ضاع في نهب السلطان مسعود.

- كتاب المجموع ويعرف بالحكمة العروضية، صنفه وله إحدى وعشرون سنة لأبي الحسن العروضي من غير الرياضيات.
- كتاب القانون في الطب صنف بعضه بجرجان وبالرس، وتممه بهمدان، وعول على أن يعمل له شرحاً وتجارب.
- [القانون الصغير في الطب، طبع لأول مرة وبتحقيقنا على نسختين].
- كتاب الأوسط الجرجاني في المنطق صنفه بجرجان لأبي محمد الشيرازي.
- كتاب المبدأ والمعاد في النفس، صنفه له أيضاً بجرجان ووجدت في أول هذا الكتاب أنه صنفه للشيخ أبي أحمد محمد إبراهيم الفارسي.
- كتاب الأرصاد الكلية صنفها أيضاً بجرجان لأبي محمد الشيرازي.
- كتاب المعاد صنفه بالري للملك مجد الدولة.
- كتاب لسان العرب في اللغة صنفه بأصبهان ولم ينقله إلى البياض، ولم يوجد له نسخة ولا مثله، ووقع إلي بعض هذا الكتاب وهو غريب التصنيف.
- كتاب دانش مايه العلائي بالفارسية، صنفه لعلاء الدين بن كاكويه بإصفهان.
- كتاب النجاة صنفه في طريق سابور خواست، وهو في خدمة علاء الدولة.
- كتاب الإشارات والتنبيهات وهي آخر ما صنف في الحكمة وأجوده، وكان يضن بها.
- كتاب الهداية في الحكمة صنفه وهو محبوس بقلعة فردجان لأخي عليه، يشتمل على الحكمة مختصراً.
- كتاب القولنج صنفه بهذه القلعة أيضاً، ولا يوجد تاماً. (طبع بتحقيقنا).
- رسالة حي بن يقظان صنفها بهذه القلعة أيضاً رمزاً عن العقل الفعال.
- كتاب الأدوية القلبية صنفها بهمدان وكتب بها إلى الشريف السعيد أبي الحسن علي بن الحسين الحسيني. (بتحقيقنا).
- مقالة في النبض بالفارسية.
- مقالة في مخارج الحروف، وصنفها بإصفهان للجبائي.
- رسالة إلى أبي سهل المسيحي في الزاوية صنفها بجرجان.
- مقالة في القوى الطبيعية إلى أبي سعد اليمامي.

- رسالة الطبر مرموزة تصنيف فيما يوصله إلى علم الحق.
- كتاب الحدود.
- مقالة في تعرض رسالة الطبيب في القوى الطبيعية.
- كتاب عيون الحكمة يجمع العلوم الثلاثة. (بتحقيقنا).
- مقالة في عكوس ذوات الجهة.
- الخطب التوحيدية في الإلهيات.
- كتاب الموجز الكبير في المنطق، وأما الموجز الصغير فهو منطق النجاة.
- القصيدة المزدوجة في المنطق صنفها للرئيس أبي الحسن سهل بن محمد السهلي بكركانج.
- مقالة في تحصيل السعادة، وتعرف الحجج الغر.
- مقالة في القضاء والقدر صنفها في طريق أصفهان عند خلاصه وهربه إلى أصفهان.
- مقالة في الهندباء.
- مقالة في الإشارة إلى علم المنطق.
- مقالة في تقاسيم الحكمة والعلوم.
- رسالة في السكنجبين.
- مقالة في اللانهاية.
- كتاب تعاليق علقه عنه تلميذه أبو منصور بن زيلا.
- مقالة في خواص خط الاستواء.
- المباحثات بسؤال تلميذه أبي الحسن بهمنيار بن المرزبان وجوابه له.
- عشر مسائل أجاب عنها لأبي الريحان البيروني.
- جواب ست عشرة مسألة لأبي الريحان.
- مقالة في هيئة الأرض من السماء وكونها في الوسط.
- كتاب الحكمة المشرقية لا يوجد تاماً.
- مقالة في تعقب المواضع الجدلية.

- المدخل إلى صناعة الموسيقى، وهو غير الموضوع في النجاة.
- مقالة في الأجرام السماوية.
- كتاب التدارك لأنواع خطأ التدبير.
- سبع مقالات ألفه لأبي الحسن أحمد بن محمد السهلي.
- مقالة في كيفية الرصد ومطابقته مع العلم الطبيعي.
- مقالة في الأخلاق.
- رسالة إلى الشيخ أبي الحسن سهل بن محمد السهلي في الكيمياء.
- مقالة في آلة رصدية صنعها بأصفهان عند رصده لعلاء الدولة.
- مقالة في غرض قاطيغورياس.
- الرسالة الأضحوية في المعاد صنفها للأمير أبي بكر محمد بن عبيده.
- معتصم الشعراء في العروض، صنفه ببلاده، وله سبع عشرة سنة.
- مقالة في حد الجسم.
- الحكمة العرشية وهو كلام مرتفع في الإلهيات عهد له عاهد الله به لنفسه.
- مقالة في أن علم زيد غير علم عمرو.
- كتاب تدبير الجند والمماليك والعساكر وأرزاقهم وخراج الممالك.
- مناظرات جرت له في النفس مع أبي علي النيسابوري.
- خطب وتمجيدات وأسجاع.
- جواب تضمن الاعتذار فيما نسب إليه من الخطب.
- مختصر أوقليدس أظنه المضمون إلى النجاة.
- مقالة الأرثماطيقي.
- عشر قصائد وأشعار في الزهد وغيره يصف فيها أحواله.
- رسائل بالفارسية والعربية، ومخاطبات ومكاتبات وهزليات.
- تعاليق مسائل حنين في الطب.
- قوانين ومعالجات طبية.
- مسائل عدة طبية.
- عشرون مسألة سأله عنها بعض أهل العصر.

- مسائل ترجمها بالتذاكير.
- جواب مسائل كثيرة.
- رسالة له إلى علماء بغداد يسألهم الإنصاف بينه وبين رجل همداني يدعي الحكمة.
- جواب لعدة مسائل.
- كلام له في تبين ماهية الحروف.
- شرح كتاب النفس لأرسطوطاليس ويقال أنه من الإنصاف.
- مقالة في النفس تعرف بالفصول.
- مقالة في إبطال أحكام النجوم.
- كتاب الملح في النحو.
- فصول إلهية في إثبات الأول.
- فصول في النفس وطبيعيات.
- رسالة إلى أبي سعيد بن أبي الخير الصوفي في الزهد.
- مقالة في أنه لا يجوز أن يكون شيء واحد جوهراً وعرضاً.
- مسائل جرت بينه وبين بعض الفضلاء في فنون العلوم.
- تعليقات استفادها أبو الفرج الطبيب الهمداني من مجلسه وجوابات له.
- مقالة ذكرها في تصانيفه أنها في الممالك وبقاع الأرض.
- مختصر في أن الزاوية التي من المحيط والمماس لا كمية لها.
- أجوبة لسؤالات سأله عنها أبو الحسن العامري وهي أربع عشرة مسألة.
- كتاب الموجز الصغير في المنطق.
- كتاب قيام الأرض في وسط السماء ألفه لأبي الحسين بن أحمد بن محمد السهلي.
- كتاب مفاتيح الخزائن في المنطق.
- كلام في الجوهر والعرض.
- كتاب تأويل الرؤيا.
- مقالة في الرد على مقالة الشيخ أبي الفرج بن الطيب.

- رسالة في العشق ألفها لأبي عبيد الله الفقيه.
- رسالة في القوى الإنسانية وإدراكاتها.
- قول في تبين ما الحزن وأسبابه.
- مقالة إلى أبي عبيد الله الحسين بن سهل بن محمد السهلي في أمر مشوب.
- مقالة في الأرزاق.
- حفظ الصحة (بتحقيقنا).
- منطق المشرقيين (بتحقيقنا).
- كتاب الباه (بتحقيقنا). وغير ذلك كثير.

وانظر: عيون الانباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة (290/1).

ترجمة سيف الدين الآمدي

وهو الإمام العلامة الفقيه الأصولي المتكلم علي بن أبي علي بن محمد بن سالم، المعروف بسيف الدين الآمدي. ولد بمدينة آمد من بلاد العراق، سنة 551هـ.

من مصنفاته الكثيرة الرائعة:

1- الإحكام في أصول الأحكام.

2- منتهى السول في علم الأصول (بتحقيقنا - لأول مرة - ط. دار الكتب العلمية - بيروت).

3 - المآخذ على المحصول.

4 - منتهى السالك في رتب الممالك.

5 - دقائق الحقائق. (قيد التحقيق).

6 - غاية المرام في علم الكلام. (طبع بتحقيقنا).

7 - كشف التمويهات على الإشارات والتنبيهات. (كتابنا هذا).

8 - رموز الكنوز.

9 - الغرائب وكشف العجائب.

10 - النور الباهر في الحكم الزواهر.

11 - المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين. (طبع بتحقيقنا).

12 - فرائد القلائد.

13 - منائح القرائح مختصر أبكار الأفكار.

14 - المآخذ على المطالب العالية.

15 - أبكار الأفكار (طبع بتحقيقنا).

من شيوخه:

1 - أبو الفتح نصر بن فتيان بن مطر ابن المنى الحنبلي (583هـ).

2 - أسعد أبو الفتح بن أبي الفضل الميهني الشافعي (527هـ).

3 - يحيى بن علي بن الفضل بن هبة الله بن فضلان (595هـ).

ومن تلامذته:

1 - جمال الدين بن الحاجب المالكي (646هـ).

2 - عز الدين بن عبد السلام المقدسي (660هـ).

3 - أبو شامة المقدسي (665هـ).

4 - ابن واصل الشافعي (697هـ).

5 - سبـــط بن الجوزي الحنفي (654هـ).

6 - الفخر البعلبكي المفتي (688هـ).

7 - صدر الدين بن سني الدولة (658هـ).

8 - نجم الدين بن إسرائيل (677هـ).

9 - ابن خلكان المؤرخ (681هـ).

وانظر في ترجمته: معجم البلدان (56/1)، وتاريخ الفارقي (ص226)، وفيات الأعيان (455/2)، ومفرج الكروب لابن واصل (36/5)، طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي (129/5)، أحبار العلماء للقفطي (ص161)، الوافي بالوفيات للصفدي (340/21)، مرآة الزمان لســبط بن الجوزي (457/8)، وشذرات الذهب لابن العماد (5/ 144).

ترجمة

الإمام الفخر ابن الخطيب الرازي

هو محمد بن عمر بن الحسين بن علي القرشي التيمي البكري الطبرستاني، ابن خطيب الري المشهور بفخر الدين الرازي، التيمي: نسبة إلى تيم من قريش، والتي ينتسب لها أبو بكر الصديق رضي الله عنه البكري: نسبة إلى أبي بكر الصديق رضي الله عنه.

الطبرستاني: نسبة إلى إقليم طبرستان، والذي تقع فيه مدينة (الري).

الرازي: نسبة إلى مدينة الري، والتي ولد فيها وهي مدينة قديمة تقع جنوب غرب طهران حاليا.

ولد في شهر رمضان من عام (544 هـ) في مدينة الري، وهي العاصمة الكبرى في القرن السادس الهجري لبلاد العراق العجمى، شرقي سلسلة الجبال الإيرانية الكبرى، وقد أشاد جميع المؤرخين بما لهذه المدينة من شأن عظيم بوصفها مركزاً تجارياً وعلمياً، وعدها بعضهم مفخرة من مفاخر الإسلام، وإليها نسبته بالرازي.

كان فريد عصره ومتكلم زمانه جمع كثيراً من العلوم ونبغ فيها، فكان إماماً في التفسير والكلام والعلوم العقلية وعلوم اللغة، ولقد اكسبه نبوغه العلمي شهرة عظيمة، فكان العلماء يقصدونه من البلاد ويشدون إليه الرحال من مختلف الأقطار .

أخذ العلم عن والده ضياء الدين، واخذ الفقه عن الكمال السمعاني، ودرس مذاهب المتكلمين والفلاسفة على يدي المجد الجيلي، ودرس على يدي الطبسي وأخذ عن أحد متكلمي الشيعة وهو محمود بن علي الحمصي. وغيرهم من العلماء الذين عاصرهم ولقيهم. وأخذ عنه العلم فيما بعد كما في تاريخ مختصر الدول لابن العبري: أفضل الدين الخونجي وأثير الدين الأبهري وتاج الدين الأرموي.

وفي طبقات السبكي: شمس الدين الخوئي ونجم الدين الكبري وأبو بكر إبراهيم بن أبي بكر الأصفهاني وأبو الفتح الموصلي.....

وفي «عيون الأنباء» لابن أبي أصيبعة: زين الدين الكشي وشهاب الدين النيسابوري.

وفي «مرآة الزمان» لسبط ابن الجوزي: عبد الحميد خسرو شاهي وغيرهم الكثير ممن أخذوا عنه شتى العلوم والمعارف.

وإلى جانب شهرته العلمية فقد اشتهر بالوعظ حتى قيل انه كان يعظ باللسان العربي واللسان العجمي، وكان يلحقه الوجد في حال الوعظ ويكثر البكاء فيبكي سامعوه كثيراً من شدة وقع مواعظه في قلوبهم وسحرها في أفئدتهم.

وأما بالنظر إلى دولة الإسلام (العباسية)آنذاك فقد عاشت في تناحر طويل ومرير، وذلك بسبب تكاثر دولها ودويلاتها المترامية هنا وهناك، وأهمها الدولة الغزنوية (351 -582 هـ)، والدولة السلجوقية (429-591 هـ)، والدولة الخوارزمية (545 - 629) هـ. والدولة الغورية (543-612 هـ)، مما أنذرت تلك الحروب بين هذه الدول بخطر داهم يجر وراءه الفساد والاضطراب وانهيار القوى.

وإلى جانب هذا الصراع السياسي فقد تنازع هذه الدول الصراع المذهبي، فقد كانت الدولة السلجوقية سنية، وكانت الخوارزمية اعتزالية.

ورغم أن الحقبة التي ولد فيها الفخر الرازي كانت قلقة سياسياً، إلا أنها شهدت نشاطاً علمياً كبيراً. ففي القرن السادس الهجري كانت البلاد الفارسية تعيش حركة علمية متطورة، حيث تنوعت العلوم وكثرت التصانيف في شتى الفنون. ولعل أهم تراث إسلامي ظهر وفرة وجودة كان في ذلك العصر. فلقد ازدهرت العلوم الرياضية والطبيعية والفلسفية والكلامية وغيرها من العلوم التي اتصل بها الرازي وكوّن شخصيته الثقافية من خلال الاحتكاك بها.

ولقد انعكست هذه الحركة العلمية على تفكير الفخر الرازي ومنهجه، وكانت واضحة في نتاجه العلمي الذي اتسم بالموسوعية والتنوع المعرفي.

ترك الرازي مسقط رأسه، وقام بجولة في بلاد ما وراء النهر. فذهب إلى بخارى وسمرقند وغزنة وبلاد الهند. ويبدو انه لم يستقر في هذه المناطق نتيجة المناظرات التي كان يعقدها مع علمائها، وما يترتب عليها من آثار تحول دون استقراره على الصعيد الاجتماعي.

وقد بدأ الرازي بعد رحلته هذه بالاتصال بالسلاطين والحكام، فقد اتصل

بالسلطان بهاء الدّين سام ثم ذهب إلى خاله غياث الدّين، وبعد ذلك اتصل بسلطان غزنة، ثمّ بالسلطان الكبير خوارزم شاه ونال منه أسمى المراتب وأقام بهراة وتملك بها ملكاً وأولد أولاداً. وصفه ابن العبري بقوله: "كان يركب وحوله السيوف المجذبة وله المماليك الكثيرة والمرتبة العالية والمنزلة الرفيعة عند السلاطين الخوارزمشاهية".

وسارت مصنفاته في الأقطار اشتغل بها الفقهاء.

لقد نال الإمام الأفضلية بين علماء عصره في الفقه وعلوم اللغة والمنطق والمذاهب الكلامية وبرع في الطب والحكمة وشاع فضله في ذلك كله حتى قصده الطلاب من مختلف البلاد.

أدرك الإمام الرازي الخطر الذي آل إليه أمر الناس في زمانه من تجاذب من التيارات المختلفة، فما كان منه إلا أن قاوم تلك الفرق فناظرها وصرعها بسلاح الحق والإيمان وفند مزاعمها بالحجج البالغة.

كان رحمه الله مثلا في التدين والتصوف، وكان مثال الواعظ الذي يسحر القلوب والألباب بسحر وعظه فيبكي ويبكي.

توفي رحمه الله يوم الاثنين أول شوال من سنة (606هـ) بمدينة هراة، وعلى أرجح الأقوال أن وفاته كانت طبيعية، وما ذهب إليه بعض الباحثين بأن الكرّامية (أتباع محمد بن كرّام السجستاني) أرسلوا إليه من يدس له السم في طعامه، فمات بذلك مسموما إلا أن هذا الأمر لا تقوم به حجة إلا بثبوت الدليل وهذا يحتاج.

تراث الإمام الرازي:

يعد الفخر الرازي من علماء الإسلام القلة ذوي الإنتاج العلمي الضخم، فلقد ترك عدداً كبيراً من المؤلفات والرسائل في حقول المعرفة المختلفة، كالفقه والتفسير والفلسفة والكلام والفلك والطب والكيمياء والتاريخ والبيان واللغة وغيرها من العلوم والاختصاصات مما يشير إلى سعة دائرة معلوماته وموسوعية ثقافته، إضافة إلى قدرته العالية على الكتابة والتأليف، غير أن كتبه لم تصل إلينا كلها، فلقد فُقد عدد منها ضمن ما فقد من كتب التراث الإسلامي بفعل عوامل عديدة؛ وقد اختلف المهتمون بالتراجم وجمع التراث الإسلامي وكذلك الذين درسوا حياة الرازي في تعداد كتبه؛ فقد جعلها البعض ستة وسبعين كتاباً في حين بلغ بها البعض إلى مائتي كتاب.

إن منشأ الاختلاف في عدد كتب ومصنفات الرازي يعود إلى عدم التثبت من

صحة نسبة بعض الكتب إليه واختلاف الباحثين في الاعتماد على المصادر التراثية في هذا المجال، وتعذر مراجعتهم للكثير من المخطوطات المنسوبة للرازي للتأكد من صحة نسبتها.

يضاف إلى ذلك أن بعض الكتب التي كتبها الرازي كان يحمل اسمين، وهذا ما فهمه قسم من المهتمين بالتراث على انه كتاب واحد، فيما فهمه القسم الآخر على انه اسمان لكتابين مستقلين، كما هو الحال في كتابه الذي فسر فيه سورة الفاتحة، فقد جاء في بعض القوائم كاسم واحد هو: تفسير سورة الفاتحة أو مفاتيح العلوم.

بينما أدرجته قوائم أخرى كعنوانين لكتابين هما: (تفسير سورة الفاتحة) و(مفاتيح العلوم) وكذلك كتابه حول الأسماء الحسنى، فقد ورد في بعض القوائم على النحو التالي (شرح أسماء الله الحسنى أو لوامع البينات في شرح أسماء الله الحسنى والصفات) في حين اعتبرت قوائم أخرى (لوامع البينات) كتاباً مستقلاً.

والأكثر من ذلك أن هناك قائمة لكتب الرازي أدرجت (مفاتيح الغيب) كعنوان مستقل إضافة إلى (التفسير الكبير) في حين أن المعنون واحد.

ولعل أدق قائمة لمؤلفات الرازي هي ما قدمها الأستاذ محمد صالح الزركان، حيث قسم تراث الفخر الرازي إلى ثلاث مجموعات، الأولى: الكتب التي ثبت أنها للرازي، والثانية: الكتب التي وردت حولها شكوك في أنها له، والثالثة: الكتب المنسوبة إليه وسنعتمد هنا قائمته في الكتب الثابتة وهي موزعة حسب الموضوعات العلمية.

التفسير

- أسرار التنزيل وأنوار التأويل.
- تفسير سورة الإخلاص.
- تفسير سورة البقرة على الوجه العقلي لا النقلي.
- تفسير سورة الفاتحة أو مفاتيح العلوم.
- التفسير الكبير (المسمى بمفاتيح الغيب).
- رسالة في التنبيه على بعض الأسرار المودعة في بعض آيات القرآن الكريم.

علم الكلام

- أجوبة المسائل النجارية.
- الأربعين في أصول الدين. (بتحقيقنا).

- إرشاد النظائر إلى لطائف الأسرار.
- أساس التقديس.
- الإشارة في علم الكلام.
- البيان والبرهان في الرد على أهل الزيغ والطغيان.
- تحصيل الحق.
- الجبر والقدر.
- الجوهر الفرد.
- حدوث العالم.
- الخلق والبعث.
- الخمسين في أصول الدين.
- الزبدة في علم الكلام.
- شرح أسماء الله الحسنى أو لوامع البينات في شرح أسماء الله الحسنى والصفات.
- عصمة الأنبياء.
- الرسالة الكمالية في الحقائق الإلهية.
- المباحث العمادية في المطالب المعادية.
- المحصول في علم الكلام. (بتحقيقنا).
- رسالة المعاد.المعالم في أصول الدين.
- رسالة في النبوات.
- نهاية العقول في دراية الأصول.

المنطق والفلسفة

- الآيات البينات في المنطق.
- أجوبة مسائل المسعودي.
- الأخلاق.
- أقسام الذات.
- تعجيز الفلاسفة.

- رسالة في زيارة القبور.
- **شرح الإشارات والتنبيهات.**
- شرح عيون الحكمة لابن سينا.
- لباب الإشارات. (بتحقيقنا).
- المباحث المشرقية.
- مباحث الوجود والعدم.
- الملخص في الحكمة والمنطق.
- المنطق الكبير.
- رسالة في النفس والروح.
- الهدى في الفلسفة.

علم الكلام والفلسفة

- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين.
- المطالب العالية في العالم الإلهي.
- الجدل والخلافيات.
- شفاء العي والخلاف.
- الطريقة العلائية في الخلاف والجدل.

الفقه والأصول

- إبطال القياس.
- إحكام الأحكام.
- البراهين البهائية.
- شرح الوجيز للغزالي.
- المحصول في أصول الفقه.
- المعالم في أصول الفقه.
- منتخب المحصول في أصول الفقه.
- النهاية البهائية في المباحث القياسية.

أدب اللغة العربية وعلومها

- شرح سقط الزند لأبي العلاء المعري.

- شرح نهج البلاغة.
- المحرر في حقائق أو دقائق النحو.
- نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز.

التاريخ:

- فضائل الصحابة.
- مناقب الإمام الشافعي.

الرياضة والفلك والطب:

- الهندسة.
- رسالة في علم الهيئة.
- الطب والفراسة.
- الأشربة.
- التشريح من الرأس إلى الحلق.
- شرح القانون لابن سينا.
- الطب الكبير أو الجامع الكبير
- رسالة في علم الفراسة (بتحقيقنا).

السحر والرمل والتنجيم

- الأحكام العلائية في الأعلام السماوية.
- السر المكتوم في مخاطبة الشمس والقمر والنجوم.
- منتخب درج تنكلونشا أو دنكلوشا.

كتب عامة:

- اعتقادات فرق المسلمين والمشركين.
- جامع العلوم.
- حدائق الأنوار.
- الرياض المونقة في الملل والنحل.
- اللطائف الغياثية.
- مناظرات فخر الدين الرازي.
- الوصية.

- تهذيب الدلائل وعيون المسائل.

- جواب الغيلاني.

-الرعاية.

- رسالة في السؤال.

- الرسالة الصاحبية.

- الرسالة المجدية.

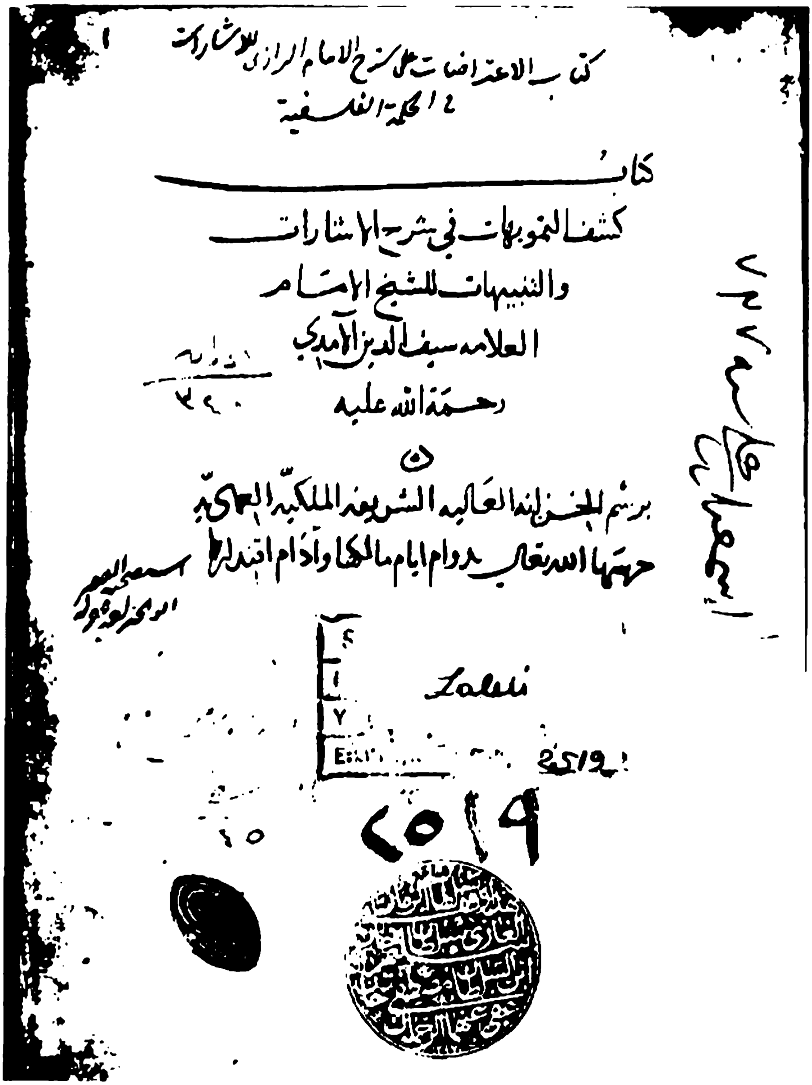
- نفثة الصدور.

وآخراً نسأل الله تعالى أن يتقبل هذا العمل ويجعله خالصاً لوجهه الكريم.

وصلى الله على سيدنا ومولانا محمدٍ وآله الأئمة الطيبين الطاهرين، وصحبه السادة المقربين.

كتبه: أبو الحسنين: أحمد فريد المزيدي - القاهرة - 3 جمادى الآخرة 1431 هـ.

نماذج من صور المخطوط


كتاب الاعتراضات على شرح الإمام الرازي للإشارات في الحكمة الفلسفية

كتاب

كشف التمويهات في شرح الإشارات

والتنبيهات للشيخ الإمام

العلامة سيف الدين الآمدي

رحمة الله عليه

برسم الخزانة العالية الشريفة الملكية العمادية

حرسها الله تعالى بدوام أيام مالكها وأدام اقتدارها

2519

٢٥١٩

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله منور البصائر وكاشف السرائر العالم بخفايا الأسرار ومخبآت الضمائر الذي أبدع بقدرته أشخاص الموجودات من الأوائل والأواخر وميز بمشيئته بين أنواعها العلويات والسفليات من العناصر الدالة على معرفته وتفرده في المشيئة عن الشريك والموازر ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له شهادة معترف بذنبه قاصر والصلوة على محمد رسوله ذي العنصر الطاهر والمجد الظاهر وعلى آله وأصحابه ذوي الأنجم الزواهر وبعد فإنه لما كانت المعارف الحقيقية والعلوم الحكمية وهي المنطقية والطبيعية والإلهية لخفاء مداركها ودقة مسالكها وكثرة الموانع والمواطع عن الاهتمام بها والانصراف إليها لا يحيط بها الأكثرون ولا يعرف كنه حقيقتها إلا الأقلون فربما أدخل فيها ما ليس منها ومزج بها ما هو خارج عنها رواجا على الأكثرين من المبتدئين وغير

٢

المتدربين لا سيما إن كان ذلك مستندا إلى من اشتهر من المتبحرين فيها وتميز على أقرانه من المترشحين لها ولذلك لما رأيت ما اشتهر من شرح التنبيهات والإشارات المنسوب إلى ابن الخطيب الرازي سامحه الله تعالى مشتملا على مغالط وتمويهات وأمور عن الحق محرفات وربما وقع صحتها في بعض الخواطر القاصرة والأذهان الغامية جدا إلى ذلك مع استدعاء بعض الفضلاء من الأصحاب أن أكشف عن وجه الحق غمة الحجاب وأميط القشر عن اللباب متجنبا للإسهاب وغثاثة الإطناب خدمة لمولانا السلطان الملك المنصور العالم العادل المجاهد المرابط المؤيد المظفر المثاغر ناصر الدنيا والدين عماد الإسلام والمسلمين سلطان الجيوش والمجاهدين أبي المعالي محمد بن الملك المظفر عمر بن شاهنشاه بن أيوب ظهير أمير المؤمنين باعث أموات الخواطر بإشراقات النكت السرائر علامة دهره ووحيد عصره بما خصه

له وراداً عاً على ما هو المالوف المعروف من احوال
العقلا وهذا مما لا يختلف فيه متشرع وفلسفي
واما الزواجر الاخروية فيتحقق الزجر بها بطريق
التواعد من لسان المشرع بان من فعل كذا
عوقب في الاخرة بكذا ومن فعل كذا اثيب في الاخرة
بكذا فهذا ايضا مما لا يختلف باختلاف اصول
الفلاسفة في معنى ما يتحقق من الثواب
والعقاب في الدار الاخرة وهذا هو المقصود
من كلام الشيخ ثم ايضا لا يبعد بعد الوعد
والوعيد بالثواب والعقاب من لسان المشرع
انطباع ذلك في نفس الموعود والمتواعد بحيث
يستقر ذلك في نفسه استقرارًا لا يفارق
نفسه بعد المفارقة وتجد النفس ذلك بعد
مفارقة البدن بسبب اتصالها ببعض الاجرام
السماوية بحيث يتخيل به صورا ما كانت تسمع به

في دار الدنيا من انواع الملاذ وانواع العقوبات
التي توعدت ووعدت بها بتقديري الموافقة
والمخالفة على نحو تخيل المتخيلة فتجد عند ذلك
من اللذة او الالم ما لا كانت تجده في حال مقارنة
البدن وهذا ايضا مما عرف ميل الشيخ الى تحقيقه
وبالجملة فليس شرع الزواجر والمرغبات
مما ينافي اصول الفلاسفة على ما حققناه ن
نجز ما انتهى الى هاهنا ما قصدناه وتحقيق ما
اوردناه بعون الله وحسن توفيقه وكان
الفراغ عشية الجمعة تاسع جمادى الاول سنة عشرين وسبعمائة
على يد العبد الفقير الى الله الحنان المنان علي بن محمد
بن محسن حسان الهلالي نسبا الحموي موطنا
الشافعي مذهبا غفر الله له ولوالديه ولمن قرا فيه ودعا
له بالمغفرة ولوالديه ولمن نسخ له ولمن سعى فيه ولجميع
المسلمين الحمد لله رب العالمين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله منوِّر البصائر، وكاشف السرائر، العالم بخفايا الأسرار، ومخبَّآت الضمائر، الذي أبدع بقدرته أشخاص الموجودات من الأوائل والأواخر، وميَّز بمشيئته بين أنواعها العلويات والسفليات من العناصر دلالة على معرفته، وتفرده في إلهيته عن الشريك والمؤازر، ونشهد ألَّا إله إلا الله وحده لا شريك، له شهادة معترف بذنبه قاصر، والصلاة على محمد رسوله ذي العنصر الطاهر، والمجد الظاهر، وعلى آله وأصحابه الأنجم الزواهر.

وبعد... فإنه لمَّا كانت المعارف الحقيقية والعلوم الحكمية - وهي: المنطقية، والطبيعية، والإلهية - لخفاء مداركها، ودقة مسالكها، وكثرة الموانع والقواطع عن الاهتمام بها والانصراف إليها لا يحيط بها الأكثرون، ولا يعرف كنه حقيقتها إلا الأقلون، فربما أدخل فيها ما ليس منها، ومزج بها ما هو خارج عنها، رابحاً على الأكثرين من المبتدئين وغير المتدربين، لا سيما إن كان ذلك مستنداً إلى من اشتهر من المتنبهين فيها، ويميز على أقرانه من المترسمين بها.

ولذلك لمَّا رأيت ما اشتهر من «**شرح التنبيهات والإشارات**» المنسوب إلى ابن الخطيب الرازي-سامحه الله تعالى-مشتملاً على مغاليط وتمويهات، وأمور عن الحق محرَّفات، وربما وقع صحتها في بعض الخواطر القاصرة والأذهان العامية، فدعاني ذلك مع استدعاء بعض الفضلاء من الأصحاب أن أكشف عن وجه الحق غمَّة الحجاب، وأميط القشر عن اللباب، متجنباً للإسهاب، وغث الإطناب، خدمة لمولانا السلطان الملك المنصور، العالم العادل، المجاهد المرابط، المؤيد المظفر المثاغر، ناصر الدنيا والدين، عماد الإسلام والمسلمين، سلطان الجيوش والمجاهدين، أبي المعالي محمد ابن الملك المظفر عمر ابن شاهٍ شاه بن أيوب، ظهير أمير المؤمنين، باعث أموات الخواطر، ناشر رفات النكت السرائر، علَّامة دهره، ووحيد عصره بما خصّه الله به من الفضائل التي حاز بها سبق الأولين، والمناقب التي يقف عند إحصائها

عدّ الحاضرين - أعلى الله مَفَاخِرَه، وحفظ مُفَاخِرُه، وأعزّ ناصره، إنه مجيب الدعوات، ومفيض الخيرات.

قال الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن سينا - عفا الله عنه: أحمد الله على حُسن توفيقه، وأسأله هداية طريقه، وإلهام الحق بتحقيقه.

قال الشارح: أقول: ستعرف أن النفس الناطقة عالمة وعاملة، ويمكن حمل هذه الخطبة على المراتب الواقعة، المرتبة في كل واحد من القوتين:

فأمّا مراتب القوة النظرية: فذلك لأن النفس في مبدأ الفطرة تكون خالية عن كل العلوم، ثم تحصل لها العلوم الضرورية بسبب إحساس الحواس بالجزئيات، ثم إن بتلك العلوم الضرورية تكسب النفس سائر العلوم النظرية، فاستعمال الحواس لاكتساب العلوم الضرورية هو المرتبة الأولى، وترتيب الضرورية وتركيبها بحيث يتأدى منها إلى العلوم النظرية هو المرتبة الثانية، والوصول إلى النتائج هو المرتبة الثالثة.

ولا شك أن التوفيق من الله تعالى هو الأمر المقرِّب إلى السعادة الأبدية، لا جرم كانت الحواس توفيقاً من الله تعالى، وهو المعني بقوله: «أحمد الله على حسن توفيقه، وأسأله هداية طريقه» إشارة إلى الدرجة الثانية، وهي: الانتقالات من تلك الضرورية إلى النتائج، وذلك لا يتم إلا بهداية الله تعالى، «وإلهام الحق بتحقيقه» إشارة إلى المقام الثالث، وهو الوصول إلى النتائج، وإنما جعل ذلك إلهاماً لما ثبت في الحكمة أن الأفكار ليست أسباباً موجبة للصور العقلية، بل معدات للنفس لقبول الصور العقلية من واهب الصور.

وأمّا حمل هذه المراتب على درجات القوة العملية: فذلك لأن:

أول المراتب: تهذيب الظاهر، وذلك إنما يتم بالتوفيق على استعمال الشرائع الحسنة الإلهية.

وثانيها: تهذيب الباطن عن الأخلاق الرديئة، وهي الطريقة المحمودة المرضية.

وثالثها: ما يحصل بسبب تجرد النفس عن العلائق الدنية البدنية، وهو أن يتحلى بحلية الحق، وتتجلى له الصور المجردة عن المادة، وهو المراد بقوله: «وإلهام الحق بتحقيقه».

قال شيخنا: أمّا استعمال الحواس لإدراك الجزئيات إنما يكون من مراتب القوة النظرية الخاصة بالنفس الإنسانية، أن لو كان الحاكم في هذه القوى في أبدان الناس هو

النفس الإنسانية، وهو غير مسلَّم من غير دليل، بل لقائل أن يقول: الحاكم فيها إنما هو النفس الحيوانية، ولا مانع من الاجتماع بينهما في بدن الإنسان، كما هو مذهب كثير من الحكماء الأفاضل، ولهذا كانت النفس الحيوانية مستقلة بذلك في غير الإنسان، فلا يكون استعمال الحواس لإدراك الجزئيات من مراتب القوة النظرية.

ثم وإن كان ذلك داخلاً في مراتب القوة النظرية، فلا يخفى أن أول المراتب إنما هو استعمال الحواس لإدراك الجزئيات، ثم استنزاع الكليات من الجزئيات مرتبة ثانية، ثم تأليف البعض إلى البعض؛ ليتأدى منها إلى العلوم النظرية مرتبة ثالثة، ثم الوصول إلى النتائج مرتبة رابعة، فالمراتب رباعية لا ثلاثية.

وأمَّا تجلي الصور المجردة له وشعوره بها، وإن كان بسبب تصرف القوة العملية في تصفية النفس عن العلائق الدنية البدنية، فليس مما يوجب جعل ذلك من مراتب القوة العملية، بل غايته أن يكون متوقفاً عليها، كما أن استنزاع الضروريات من الجزئيات القوة النظرية متوقف على إدراك الحواس للجزئيات، فإن كان كل ما يتوقف حصوله على شيء يجب أن يكون من مراتب ذلك الشيء، فيجب أن يكون استنزاع الضروريات من الجزئيات المحسة من مراتب القوة النظرية، وهو خلاف ما أشار إليه.

قال الشيخ: ومبتدئ من المنطق.

قال الشارح: الناس اختلفوا في المنطق؛ هل هو من العلوم أم لا؟

والحاصل: أن هذا خلاف لفظي، فإن عنى بالعلم: صورة مطابقة للأمر الحاصل في الخارج، فالمنطق ليس بعلم، فإن موضوعه «المعقولات الثانية» وهي العوارض اللاحقة للماهيات عندما تكون في الأذهان من حيث يمكن أن يتأدى منها إلى اكتساب المجهولات، ومعلوم أن ذلك مما لا يوجد في الخارج.

وإن عنى بالعلم: كل أمر مدرك يكون للنفس به شعور سواء كان ذلك موجوداً في الخارج أو لم يكن، فالمنطق علم.

قال شيخنا، أيَّده الله: قوله: «هذا خلاف لفظي» إنما يصح على ما ذكر أن لو كان المنازع في كون المنطق علماً يسلم أنه مدرك، وأن النفس مشعرة به، وكيف السبيل إلى معرفة ذلك، بل إنكاره إنما هو لشعور النفس به، محتجًا على ذلك بأنه لو كان علماً وكانت النفس مما تشعر به لكان إمَّا ضروريًا أو نظريًا لا جائزاً أن يكون ضروريًا، وإلا لما وقع الذهول عنه لأكثر العقلاء، ولما كان محتاجاً إلى تعلمه، ولا نظريًا؛ إذ هو عند

القائل به آلة في صحة النظر، ويلزم من ذلك افتقاره إلى آلة أخرى على وجه يفضي إلى التسلسل، أو أن يكون آلة لنفسه، والكل محال، فالخلاف إنما هو في نفس الشعور.

والطريق في الرد على هذا القائل إنما يكون ببيان كونه مشعوراً به، والقدح في شبهته، وهو أن يقال: المنطق وإن كان علماً فهو مركب من أمور ضرورية تفتقر إلى تذكر وتنبيه، وأمور نظرية مقدماتها فطرية، وأمور اصطلاحية، وكل ذلك مما لا يفتقر إلى قانون يتقدمه يكون آلة له؛ لعدم تطرق الغلط إليه، ولا هو مما يستغنى عن التنبيه عليه.

قال الشيخ: ومنتقل عنه إلى علم الطبيعة.

قال الشارح: لا يعني به العلم الباحث عن القوة الطبيعية فقط، بل أعمّ من ذلك، وهو العلم الباحث عن الجسم الطبيعي من جهة ما يصحّ عليه الحركة والسكون.

قال شيخنا، أيّده الله: العلم الباحث عن الجسم الطبيعي من الوجه المذكور ليس أعمّ من العلم الباحث عن القوة الطبيعية بخصوصها، بل العلم الباحث عن الجسم الطبيعي هو العلم الباحث عن القوة الطبيعية بخصوصها، فالعموم والخصوص إنما هو في البحث في العلم لا في نفس العلم، وإلا فلو كان الأمر على ما ذكر لكان موضوعهما مختلفاً، وكان موضوع العلم الباحث عن القوة الطبيعية نفس القوة الطبيعية، كما أن الجسم الطبيعي موضوع العلم الناظر فيه، وعند ذلك فلا يكون العلم الناظر في القوة الطبيعية علماً طبيعيًا؛ إذ العلم الطبيعي عندهم إنما هو العلم الباحث عن أحوال الجسم الطبيعي.

قال الشيخ: وما قبله.

قال الشارح: يريد الفلسفة الأولى، وهي المسماة بـ«ما قبل الطبيعة»؛ لأن المجردات علل الطبيعيات بالذات، فهي قبل الطبيعيات بالذات، وأيضاً فإن المفارقات أشرف من المقارنات، وقد تسمى الفلسفة الأولى بـ: «ما بعد الطبيعة» نظراً إلى التعلم، فإن الأغلب أنه إنما يتوصل إلى الإلهي بواسطة الطبيعي، إلا أن الشيخ في نصف الكتاب لمّا أثبت واجب الوجود ودلَّ على صفاته وكيفية صدور الأفعال عنه من غير بناء منه على شيء من المقدمات الطبيعية، بل اعتبر في ذلك نفس الموجود، لا جرم لم يكن نصف العلم بكونه متأخراً عن الطبيعي بحسب التعليم الذي في هذا الكتاب،

فلهذا سماه هاهنا بـ: «ما قبل الطبيعة».

قال شيخنا، أسعده الله: قوله: «قد تُسمى الفلسفة الأولى بـ: «ما بعد الطبيعة»»؛ لأن الأغلب أن ما يتوصل إلى الإلهي بواسطة الطبيعي فاسد، لا بما قيل من أنه إذا كانت المبادئ في علم الطبيعة إنما تبرهن في الفلسفة الأولى، ومسائله مبرهنة بمبادئه، فلو كان بعض مسائله مبادئاً للفلسفة الأولى لكان البيان دوراً لجواز أن يكون مبادئ الطبيعة مبرهنة في العلم الأعلى ببرهان اللمية، وهو مبرهن في علم الطبيعة ببرهان الأنية، ولا دور، بل لأنه وإن كانت بعض مسائله قد لا تبرهن إلا في الطبيعة كالكون، والفساد، والتغير، والزمان، والمكان وغير ذلك، فأكثر مسائل العلم الطبيعي لا يتم معرفتها دون معرفة العلم الإلهي.

وليس القول بتأخر العلم الإلهي بالنظر إلى هذا المعنى أولى من القول بتأخر العلم الطبيعي، بل القول بتأخر العلم الطبيعي أولى؛ لكون ما يتوقف منه على العلم الإلهي أكثر مما يتوقف من العلم الإلهي عليه، بل الأولى أن يقال: أنه إنما سمي بـ: «ما بعد الطبيعة»؛ لأنه متجرد عن المادة تصوراً ووجوداً، بخلاف علم الطبيعة، فإنه لا تجرد له عنها لا في التصور ولا في الوجود، وما كان أبعد عن المادة فأبعد عن المعرفة بالنسبة إلى حواسنا، وما كان على الضد فبالضد، فكان لذلك تقديم ما هو أقرب إلى المعرفة بحواسنا أولى، ولهذا كان «علم الطبيعة» مقدماً في الرتبة على «العلم الرياضي».

قال الشيخ: «الغرض من المنطق: أن يكون عند الإنسان[1] آلة قانونية».

قال الشارح: الآلة ما يكون متوسطاً بين الفاعل والمنفعل في وصول أثره إليه، والقانون صورة كلية منطبقة على الجزئيات؛ ليتعرف أحكامها منها، ولا شك أن المنطق آلة؛ لأن النفس إذا حاولت تحصيل الصور العقلية لا يمكنها ذلك أو يعسر إلا عند استعمال المنطق.

ثم قال: فإن قيل: «لو كان استخراج المجهولات بالمنطق، والمنطق من

(1) قال الطوسي: جمع فيه فائدتين: الأولى بيان ماهية المنطق والثانية بيان لميته أعني الغرض منه ولما استلزمت الثانية الأولى من غير انعكاس خصها بالقصد لاشتمال بيانها على البيانين جميعاً فالمنطق آلة قانونية والغرض منه كونها عند الإنسان. [شرح الإشارات لنصير الدين الطوسي 9/1].

المجهولات» وجب احتياجه إلى منطق آخر.

فنقول: المباحث المنطقية **منها:** ما تكون لفظية، كتلخيص معنى المطلق، والممكن، والوجودي، والضروري.

ومنها: ما يكون التصديق به متوقفاً على حصول تصوره.

ومنها: ما يطلب تحقيقه بالبرهان، لكن يكون له ترتيب متسق، مثل: العلوم العددية، والهندسية، فلا يقع الغلط فيه إلا نادراً، وأمَّا الذي لا يكون له ترتيب يؤمن من وقوع الغلط فيه، فإن كان شيء من المباحث المنطقية كذلك، فإنها تتبين بالأقسام الأخرى التي ذكرناها فلا يلزمه التسلسل، وأمَّا «المنطق» فإنه قانوني؛ لأنه أمر كلي يصلح استعماله في جميع المطالب.

قال شيخنا، أيَّده الله: أمَّا قوله: «القانون صورة كلية منطبقة على الجزئيات؛ ليتعرف أحكامها منها» غلط، بل القانون هو: ما يتعرف به حال أمر آخر من صحته وفساده، ثم تارة يكون كليًا كعلم المنطق، وتارة يكون جزئيًا كالآلات التي يتعرف بها صحة الأمور العملية».

وقوله: «المباحث المنطقية منها ما يطلب تحقيقه بالبرهان، لكن لا يقع الغلط فيه إلا نادراً» كما ذكره من الأمثلة يلزم منه عدم الأمن من الغلط والضلال في فكر الإنسان، وإن كان مراعياً للمنطق. وقد قال الشيخ: «**تعصمه مُراعاتها عن أن يضل في فكره**».

فتفسير كلامه في الآلة بما يناقض كلامه لا يكون مرضياً، بل الواجب أن يقال في مثل هذا: إن من المباحث ما يكون نظريًا، غير أن الحد الأوسط في قياسه فطري، فلا يقع الغلط فيه أصلاً.

وقوله: «إن كان شيئاً من المباحث المنطقية» لا يؤمن معه الغلط، فإنه يتبين بالأقسام الأُخر.

قال شيخنا، أيَّده الله: إن جوَّز أن يكون شيء من المباحث المنطقية بهذه المثابة وبيانه بما عداه من الأقسام، فهلا كان ما عداه مستقلاً بالبيان ولا حاجة إلى أخذه في المنطق.

وقوله: «إن المنطق قانوني؛ لأنه أمر كلي يصلح استعماله في جميع المطالب» ليس كذلك، فإن المنطق من جملة المطالب، ولا يصلح استعماله في نفسه، فكان

الواجب أن يقال: يصلح استعماله فيما عداه من المطالب.

قال الشيخ: تعصمه مُراعاتها عن أن يضل في فكره.

قال الشارح: لأن المنطق لذاته لا يعصم الذهن عن الذلل؛ لأن المنطقي الذي لا يراعي قوانين المنطق كثيراً ما يقع له الغلط، بل العاصم هو رعاية تلك القوانين، فظاهر أن هذه العبارة أولى من قول من قال: «المنطق آلة عاصمة للذهن» ثم قال: «فإن قيل: حقيقة المنطق هي الآلة القانونية» فكيف يكون ذلك هو الغرض من المنطق؟

فقال: ليس الغرض من المنطق هو هذه الآلة، بل حصول مثل هذا الشيء عند الإنسان هو الغرض، كما إذا قيل: الغرض من السيف أن يكون عند الإنسان آلة حديدية، فالآلة الحديدية هي السيف، وحصول ذلك عند الإنسان هو الغرض.

قال شيخنا، أيّده الله: أمّا قوله بأن: «هذه العبارة أولى من قول من قال: المنطق آلة عاصمة للذهن» ليس كذلك، فإن المفهوم من كون المنطق آلة إنما يكون حقيقة أن لو اتخذ واسطة في تحصيل الصور العقلية على ما ذكره هذا الشارح، وهو معنى مراعاته، ومع قطع النظر عن مراعاته هو صالح أن يكون آلة، وليس بآلة حقيقة فيما قصده من المطلوب، والمعنى واحد وإن كان اللفظ مختلفاً، وأمّا جواب الإشكال فلست أستحسنه، فإنه وإن كان حصول الآلة عند الإنسان غير نفس الآلة، فكلام الشيخ يدل على أنه ليس يقصد بغرض المنطق نفس حصول المنطق عند الإنسان، بل عصمة الذهن بمراعاته عن الخطأ، ولا يخفى ما بين المقصودين من التباين.

قال الشيخ: وأعني بـ«الفكر» هاهنا: ما يكون عند إجماع الإنسان أن ينتقل[1].

---

(1) أي في رسم هذا العلم وذلك لأن الفكر قد يطلق على حركة النفس بالقوة التي آلتها مقدم بطن الأوسط من الدماغ المسمى بالدودة أي حركة كانت إذا كانت تلك الحركة في المعقولات. وأما إذا كانت في المحسوسات فقد تسمى تخيلاً وقد يطلق على معنى أخص من الأول وهو حركة من جملة الحركات المذكورة تتوجه النفس بها من المطالب مترددة في المعاني الحاضرة عندها طالبة مبادئ تلك المطالب المؤدية إليها إلى أن تجدها ثم ترجع منها نحو المطالب وقد يطلق على معنى ثالث هو جزء من الثاني وهو الحركة الأولى وحدها من غير أن يجعل الرجوع إلى المطالب جزء منه وإن كان الغرض منها هو الرجوع إلى المطالب والأول هو الفكر الذي يعد في خواص نوع الإنسان والثاني هو الفكر الذي يحتاج فيه وفي جزئيه جميعاً إلى علم المنطق والثالث هو الفكر الذي يستعمل بإزاء الحدس على ما سيأتي ذكره في النمط الثالث فخصص الشيخ لفظة الفكر هاهنا بالمعنى الثاني من المعاني المذكورة. [طوسي 10/1].

قال الشارح: لما حكم بأن المنطق يعصم الفكر عن الخطأ احتاج إلى تحقيق معنى الفكر؛ لأن العلم بأن كذا يعصم الفكر أو لا يعصمه بعد العلم بالفكر.

قال: وهاهنا إشكالان:

الأول: أنه قال: «أعني بالفكر هاهنا: ما يكون عند إجماع الإنسان على الانتقال» وهو مشعر بأن الفكر أمر وراء الإجماع على الانتقال، وهو مقارن لذلك الانتقال، لكنه حدّ الفكر في «الشفاء» وسائر كتبه بأنه: حركة ذهن الإنسان نحو المبادئ للمطالب؛ ليرجع منها إلى المطالب، فبين كلاميه تناقض.

الثاني: أنه قال: «وأعني بالفكر هاهنا» وهذا يوهم أنه في موضع آخر قد يُراد بالفكر غير الانتقال، وإلا فلا يكون لقوله: «هاهنا» فائدة.

قال شيخنا، أيَّده الله: أمَّا قوله بأن: «حد الفكر هاهنا يناقض حده في «الشفاء» وسائر كتبه» سهو وغلط من قائله، فإن قول الشيخ في الفكر هاهنا ما يكون عند إجماع الإنسان أن ينتقل، وأن أشعر بأن الفكر وراء انتقال الذهن من المبادئ إلى المطلوبات، فغير مناقض لما ذكره في حد الفكر في «الشفاء» وغيره، فإنه لم يقل: «هو انتقال الذهن من المبادئ إلى المطلوبات حتى يكون مناقضاً» بل قال: «هو حركة ذهن الإنسان نحو المبادئ للمطالب» وليس حركة الذهن إلى مبادئ المطالب هو انتقاله من المبادئ إلى المطالب، بل ملازم له وموجود عنده، وهو ما أراده بقوله: «هاهنا هو ما يكون عند إجماع الإنسان على أن ينتقل» فقد اندفعت المناقضة وزال الإشكال.

وقوله في الإشكال الثاني: إنه يوهم أن الفكر قد يطلق في موضع آخر على غير الانتقال، وإلا فلا يكون لقوله: «هاهنا» فائدة.

قال شيخنا، أيَّده الله: في توجيه الإشكال أيضاً سهو، فإن حد الشيخ مشعر بأن الفكر وراء الانتقال على ما ذكر لا أنه نفس الانتقال، فكيف يشعر قوله: «هاهنا» أن الفكر يراد به في موضع آخر غير الانتقال، فإنه إنما يكون مشعراً بذلك أن لو كان حد الشيخ يشير إلى أن الفكر هاهنا هو الانتقال؛ ليكون مقابله مفهوماً في موضع آخر، بل الواجب أن يوجه الإشكال هكذا، وهو أن قوله: «هاهنا» يفهم منه أن يكون الفكر في غير هذا الموضع لا بمعنى الفكر هاهنا، وهو حق.

وجوابه: أن الفكر منه ما يكون عند قصد الانتقال من مبادئ المطلوبات إلى المطلوبات، ومنه ما يكون غير هذا القصد، فبيّن أن الفكر هاهنا إنما هو ما يكون عند

قصد الانتقال لا ما يكون من غير قصد، فإنه الفكر الذي يفتقر إلى المنطق على ما قرره الشارح.

قال الشيخ: عن أمور.

قال الشارح: إنما وجب أن يكون الانتقال عن أمور؛ لما ذكره الشيخ في «الشفاء» فقال: ليس بممكن أن ينتقل الذهن من معنى واحد مفرد إلى تصديق بشيء، فإن ذلك المعنى ليس حكم وجوده وعدمه حكماً واحداً في إيقاع ذلك التصديق، فإنه إذا كان التصديق يقع سواء فرض المعنى موجوداً أو معدوماً، فليس للمعنى مدخل في إيقاع التصديق بوجه؛ لأن ما يوقع التصديق فهو علة التصديق.

وليس يجوز أن يكون شيء علة لشيء في حالتي الوجود والعدم، فإذا لم يقع بالمفرد كفاية من غير تحصيل وجوده أو عدمه في ذاته في حالة من أحواله لم يكن المفرد مؤدياً إلى التصديق بغيره، وإذا قرنت بالمعنى وجوداً أو عدماً فقد أضفت إليه معنى آخر، وأمّا التصور فإنه كثير ما يقع لمعنى مفرد، وذلك مثل تعريف البسائط بلوازمها القريبة، وهو مع ذلك في أكثر الأمر ناقص، بل الموقع للتصور التام في أكثر الأشياء معاني مؤلفة.

قال شيخنا، أيّده الله: ما ذكره إنما هو حكاية كلام الشيخ، ولا كسب له فيه، ومع ذلك فهو مدخول من ثلاثة أوجه:

الأول: **قوله**: «إن ذلك المعنى ليس حكم وجوده وعدمه حكماً واحداً في إيقاع ذلك التصديق» دعوى ممنوعة.

قوله: «فإنه إذا كان التصديق يقع سواء فرض المعنى موجوداً أو معدوماً، فليس للمعنى مدخل في إيقاع التصديق بوجه» ليس كذلك؛ إذ للمنازع أن يقول: الموجب للتصديق إنما هو نفس المعنى لا نفس وجوده ولا نفس عدمه، فلذلك لم يفترقا في إيقاع التصديق، وإنما يندفع ذلك بأن يبيّن أن نفس الذات غير صالحة لذلك.

وليس فيما ذكره دلالة عليه، وإن زعم أن الوجود لا يزيد على نفس الذات الموجودة، فإذا لم يكن وجود فلا ذات، كان ذلك مناقضاً لقوله: «فإذا قرنت بالمعنى وجوداً أو عدماً، فقد أضفت إليه معنى آخر».

وقوله: «لأن ما يوقع التصديق فهو علة التصديق، وليس يجوز أن يكون شيء علة لشيء في حالة الوجود والعدم» إنما يصح أن لو كان علة التصديق من جهة وجوده

أو من جهة عدمه، أمَّا إذا كان علة لكونه ذاته مجردة عن الأمرين فلا.

الثاني: أن قوله: «التصور كثيراً ما يقع بمعنى مفرد» كما ذكره مما يبطل حد الفكر في هذا الكتاب، فإنه قال: «هو ما يكون عند إجماع الإنسان أن ينتقل عن أمور» فإذا كان الفكر يوجد لا بهذه الصفة كان الحد منتقصاً، اللهم إلا أن يخصص الفكر بما يكون الانتقال فيه عن أمور، وهو خلاف المذهب الحكمي.

الثالث: هو أن ما ذكره من الدلالة على استحالة انتقال الذهن من المعنى المفرد إلى التصديق لازم له فيما اعترف فيه من التصورات أنه يقع بمعنى مفرد، وذلك أن يقال: إن ذلك المعنى المفرد الموقع للتصور ليس حكم وجوده وعدمه حكماً واحداً في إيقاع ذلك التصور، فإنه إذا كان التصور يقع سواء فرض المعنى المفرد موجوداً أو معدوماً، فليس للمعنى مدخل في إيقاع ذلك التصور بوجه، وهلمَّ جرًّا إلى آخر كلامه، فإن ذلك يوجب امتناع إيقاع التصور بمعنى مفرد أيضاً، ولا يخفى ما فيه من التناقض.

قال الشيخ: حاضرة [في ذهنه](1).

قال الشارح: يشير به إلى ما ثبت في «الحكمة» أن إدراك شيء هو أن يكون حقيقة المدرَك مصورة حاضرة عند المدرِك.

قال شيخنا، أيَّده الله: ما ذكره إنما هو شرح الإدراك بالحضور لا شرح معنى الحضور، كيف وأن شرح معنى الإدراك بأن يكون حقيقة المدرَك مصورة عند المدرِك تعريف الشيء بما لا يُعرف إلا بعد معرفته، فإنه عرّف الإدراك بما يكون المدرَك مصوراً عند المدرِك، ومن لا يعرف الإدراك لا يعرف المدرَك ولا المدرِك؛ إذ هما

---

(1) قال الطوسي: يعني به الحركة الثانية التي هي الرجوع من المبادئ إلى المطالب وهذه الحركة وحدها من غير أن يسبقها الأولى قلما يتفق لأنها تكون حركة نحو غاية غير متصورة وقد نص على ذلك المعلم الأول في باب اكتساب المقدمات من كتاب القياس والحاصل أنه عرّف الحركتين جميعاً بالثانية منهما التي هي أشهر والفاضل الشارح قد تحير في تفسير معنى الفكر أولاً وفي تقييده بقوله هاهنا ثانياً وفي الفرق بين ما يكون عند الانتقال ثم جعل الحركة الأولى إرادية وسماها فكراً يحتاج فيه إلى المنطق والثانية طبيعية وسماها حدساً لا يحتاج معه إليه وكل ذلك خبط يظهر بأدنى تأمل مع ضبط ما قررناه وإنما قال عن أمور حاضرة ولم يقل عن علوم وإدراكات لأن الظنون ونحوها قد تكون مبادئ أيضاً وإنما قال عن أمور ولم يقل عن أمر واحد لأن المبادئ التي ينتقل عنها إلى المطالب انتقالاً صناعياً إنما تكون فوق واحدة وهي أجزاء الأقوال الشارحة ومقدمات الحجج. [12/1].

مشتقان من الإدراك، فمعنى كونها حاضرة؛ أي: معلومة، فإن ما ليس معلوماً لا يكون وسيلة إلى علم ما ليس بمعلوم.

قال الشيخ: متصورة أو مصدق بها[1].

قال الشارح: الأمور الحاضرة في الذهن تنقسم إلى: المتصوَّر فقط، وإلى المصدق بها.

فالمتصوَّر: هو الذي يكون في الذهن من غير أن يحكم عليه بوجوده أو عدمه أو وجود حالة له أو عدمها عنه.

وبالجملة: لا يحكم عليه بأن له ما يطابقه في الخارج أو ليس.

ونعني بالمصدق به: ما يقع في الذهن مع الحكم عليه بأن في الخارج ما يطابقه أو ليس، وإذا عرفت ذلك ظهر عندك أن كل إدراك إمَّا تصوُّر أو تصديق.

قال شيخنا، أيَّده الله تعالى: إذا كان الحاضر في الذهن أمراً تصديقيًا كالمفهوم من قولنا: «العالم حادث أو قديم» مثلاً، غير محكوم بوجوده ولا عدمه، ولا بما يطابقه في الخارج أو ليس، فإنه على ما ذكر في تحقيق معنى التصور وليس بتصور، وما يتخيل الحكم فيه بشيء على شيء أو سلبه عنه إنما هو في مفردات هذه الجملة لا على نفس الجملة التصديقية، فليفهم هذا فإنه من دقيق الكلام، وإذا كان كذلك تبيَّنا أن ما ذكره غير موجب للحصر في القسمين المذكورين.

فالحق في ذلك أن يُقال: الحاضر في الذهن إمَّا أن يكون فيه في نفس الأمر نسبة خبرية؛ أي: ما هي قابلة أن تكون صادقة أو كاذبة أو ليس، فما مثل الأول هو التصديق، وما مثل الثاني هو التصور.

قال الشيخ: تصديقاً علميًا، أو ظنيًا، أو وضعيًا، وتسليماً.

قال الشارح: لسائل أن يسأل ويقول: لماذا قسّم الشيخ التصديق إلى العلم والظن، ولم يقسِّم التصور إلى هذه الأقسام؟ قال: فيقول: لأن التصديق حكم بشيء لشيء، واعتقاد ذلك الحكم يقبل القوة والضعف.

قال: وأمَّا الوضع والتسلم:

---

(1) قال الطوسي: فالمتصور هو الحاضر مجرداً عن الحكم والمصدق بها هو الحاضر مقارناً له ويقتسمان جميع ما يحضر الذهن. [طوسي 12/2].

فالوضع: هو الأمر المسلم عند الجمهور من أهل صناعة أو الجمهور من الناس، فالأول يسمى: مشهوراً مقيداً، والثاني: مشهوراً مطلقاً.

والتسلم: هو الذي يعترف به الإنسان الواحد، وكأن الوضع تسلُّم عام، والتسلُّم وضع خاص.

قال شيخنا، أيَّده الله: أمَّا الإشكال فلازم، وأمَّا الجواب فبعيد عن الصواب، فإنه كيف ينكر إمكان القوة والضعف في التصور النظري ويجوز ذلك في التصديق؟ وما الفرق بينهما؟ بل كما يتصور ذلك في التصديق، فهو متصور في التصور بأن يكون طريق التصور غير نفسي، وإنما لعل هذا الشارح بنى هذا الكلام على ما يعتقده، وصار مستفيضاً عنه من أن التصور لا يكون منه ما وقع إلا وهو نظري من مبادئ مخصوصة، وذلك أيضاً يكون كليًا.

مثاله: المنطق علم يُتعلم منه كيفية ترتيب الجسم والمؤلف والمحدث على وجه يحصل العلم بأن الجسم محدث، وليس هذا الحكم العقلي في جسم مشخص ومحدث معين، بل في حقيقة الجسم وحقيقة المحدث، فالمنطق علم والمستفاد منه علم، إلا أن المستفاد منه أيضاً إدراك كلي.

وأمَّا الطب: فإنه عبارة عن تعلم حفظ الصحة وإزالة المرض، وذلك أمر كلي، لكن المستفاد من تلك التعليمات الكلية حفظ صحة الأشخاص المعينة وإزالة أمراضهم، وتلك الأمور جزئية، وإدراكها هو المسمى بـ«المعرفة».

قال شيخنا، أيَّده الله: قول الشيخ في حد الطب: «ما يتعرف به أحوال بدن الإنسان» ليس معناه: إدراك أحوال بدن كل واحد واحد من الناس، وإلا كان كل شخص من أشخاص الناس موضوعاً لعلم الطب، وليس كذلك باتفاق القوم، بل إنما ذلك على وجه كلي مطابق لجميع الجزئيات؛ بحيث يتعرف أحوالها منه كما في المنطق، وإذا كان كذلك فالمستفاد أيضاً من علم الطب إدراك كلي، وعند ذلك فالإشكال لا يكون مندفعاً.

قال الشيخ: ولأن المجهول بإزاء المعلوم[1].

---

(1) قال الطوسي: المعلوم الجهل البسيط يقابل العلم تقابل العدم والملكة ومعه قد يستحصل العلم والجهل المركّب يقابله تقابل الضدين ومعه لا يمكن أن يستحصل العلم وأراد بالمجهول هاهنا الجهل البسيط وقسمه قسمة مقابله إلى التصور والتصديق فإن الأعدام لا يتمايز إلا بالملكات
=

قال الشارح: اعلم أن الجهل قد يكون بسيطاً، وهو عدم العلم، وقد يكون مركباً، وهو أن يحصل مع عدم العلم اعتقاد مضاد له، وكل واحد منهما مقابل للعلم، إلّا أن الأول يقابله تقابل العدم والملكة، والثاني يقابل التضاد.

قال: والشيخ أراد هاهنا بالمجهول: الجهل البسيط، فإن صاحب الجهل المركب استحال أن يطلب العلم؛ لأنه يعتقد أن العلم حاصل له، ومع هذا الاعتقاد لا يمكنه طلب العلم.

قال شيخنا، أيّده الله: الجاهل بالجهل المركب، وإن كان معتقداً إلا أنه غير مستند إلى ما يوجبه إيجاباً لا يحتمل التشكيك، فلا يكون علماً ولا معتقداً أنه علم، فلا يمتنع معه طلب العلم، وهو الاعتقاد الذي لا يتصور معه احتمال التغير؛ لأنه غير حاصل عنده، ثم وإن كان الأمر على ما ذكر، فلماذا يمتنع حمل كلام الشيخ على الجهل سواء وجد معه اعتقاد الضد أو لم يوجد؟

قوله: «لأنه لا يتصور معه الطلب» إنما يلزم أن لو كان الشيخ قد قال: «المجهول الذي يتصور معه الطلب» وليس كذلك، بل إنما قصد تعريف المجهول مطلقاً.

قال الشيخ: فكما أن الشيء قد يعلم تصوراً ساذجاً، مثل: علمنا بمعنى اسم المثلث[1].

قال الشارح: وإنما قال الشيخ: «بمعنى اسم المثلث» ولم يقل: «بمعنى المثلث»؛ لأن التصور على قسمين:

- **تصور بحسب الاسم:** وهو متقدم على التصديق، فإن من لا يفهم معنى اسم المثلث لا يمكنه التصديق بوجوده.

- **وتصور بحسب الحقيقة:** وهو متأخر عن التصديق، فإن ما لا وجود له لا حقيقة له في نفسه، فلما قدم الشيخ ذكر التصور عرف منه أنه أراد التصور المتقدم على

ولا ينقسم إلا بأقسامها. (23/1).

(1) قال الطوسي: ينبه على عدم العناد بين التصور والتصديق فإن أحدهما يستلزم الآخر بل العناد بين عدم التصديق مع التصور الذي عبر عنه بقوله ساذجاً وبين وجوده معه، وإنما قال بمعنى اسم المثلث ولم يقل بمعنى المثلث لأن التصور قد يكون بحسب الاسم وقد يكون بحسب الذات والأول قد يتعرى عن التصديق والثاني لا يتعرى لأنه متأخر عن العلم بهيئته المتصور، فلا يحسن التمثيل به في التصور الساذج. (23/1).

التصديق، وذلك التصور بحسب الاسم، فلهذا قال: تصور بحسب اسم المثلث.

قال شيخنا، أيَّده الله: لا أسلِّم أن المتصور بحسب الحقيقة متأخر عن التصديق بالوجود، وما ذكره لا يدل على التأخر لإمكان المعية، وإن كان متأخراً عن التصديق بالوجود المطلق، غير أن التصور بحسب الاسم هو التصور الواقع بطريق الحد اللفظي، وذلك إنما يتصور أيضاً بعد التصديق بوجود مدلول اللفظ الشارح للاسم الموجب للتصور بحسب الاسم ودلالة اللفظ الشارح عليه، فإذاً يكون متأخراً عن التصديق بالوجود أيضاً، ولهذا كان مطلب «ما» باعتبار مدلوليهما، وهما شرح الاسم وشرح الحقيقة متأخراً عن مطلب «هل» البسيطة الطالبة للوجود.

قال الشيخ: وقد يعلم تصوراً معه تصديق.

قال الشارح: وهذا فيه لطيفة، وهو أن بعض القوم يقولون: العلم إمَّا تصور وإمَّا تصديق، وذلك مساهلة؛ لأن كلمة «إمَّا وإمَّا» للعناد، ولا معاندة بين التصور والتصديق، فإن التصديق مشروط بالتصور فكيف يعانده؟ بل التعاند بين حصول التصديق في التصورات وبين عدم حصوله، فلهذا صرَّح الشيخ هاهنا بذلك.

قال شيخنا، أيَّده الله: ليس المراد من قولهم: «العلم إمَّا تصور وإمَّا تصديق» كل العلم جملة، وإلا كان كل علم تصوراً أو كل علم تصديقاً، بل القضية إن قلنا: «إنها مهملة» كان معناه: بعض ما هو علم إمَّا تصوُّر وإمَّا تصديق؛ يعني: ذلك البعض في نفسه أنه إن كان تصوراً فليس بتصديق، وإن كان تصديقاً فليس تصوراً، وليس معنى ذلك امتناع اجتماع العلم التصديقي مع التصوري بالنظر إلى علمين، فحرف العناد إنما دخل بينهما بالنظر إلى علم واحد من الجهة التي ذكرناها، لا بالنظر إلى المنع من الجمع بين علمين.

وإن قلنا: «القضية محصورة كلية» بناء على أن الألف واللام الداخلة على اسم الجنس تعمّ بمعناه كل واحد واحد مما يقال له: «علم» إمَّا أن يكون في نفسه تصوراً، وإمَّا تصديقاً على ما حققناه، ثم إن «إمَّا وإمَّا» كما أنها قد تطلق للمنع من الجمع فقد تطلق للمنع من الخلوّ دون الجمع، وبتقدير أن يُراد بها المنع من الخلو دون الجمع، والإشكال أيضاً يكون مندفعاً.

قال الشيخ: [وقد جرت العادة] بأن يُسمى الشيء الموصل إلى التصور المطلوب

قولاً شارحاً، فمنه: حد، ومنه: رسم، ونحوه[1].

قال الشارح: أقول: إن «القول الشارح» اسم عام وُضع لكل ما يفيد تصوراً مجهولاً، ثم إنه إن كان من الذاتيات يسمى «حدًّا» وإن كان من العرضيات يسمى «رسماً».

قال: وبالواجب أن تخصص هذه الأسامي بتلك المسميات؛ لأن الحدَّ في اللغة هو: المنع، وإنما سمي الحدُّ: حدًّا؛ لكونه مانعاً من أن يدخل فيه ما ليس منه، ويخرج عنه ما هو منه، وهذا المنع لا يتحقق إلا بمقومات الشيء، فإن العوارض إنما تعرض بعد تمام الماهية، ومتى تحققت الماهية فقد تحقق ذلك المنع، فلا يكون لشيء من العوارض تأثيراً في ذلك المنع، فظاهر أن اسم «الحدّ» يجب تخصيصه بالمركب من الذاتيات، وأمّا «الرسم» فيعم ما خصّصوه بالمركب من العرضيات؛ لأن ذلك لا يفيد حقيقة الشيء، بل يفيد رسماً منه وطللاً وخيالاً.

قال شيخنا، أيّده الله: ما ذكره في تقرير اختصاص اسم «الحدّ» بما كان من الأقوال الشارحة مركباً من الذاتيات غير صحيح، فإن «الحدّ» وإن كان في اللغة عبارة عن المنع، غير أن المنع على الوجه المذكور إمّا أن يكون حاصلاً من نفس القول الشارح المخصوص أو من نفس الماهية التي أوصل إليها، فإن كان من نفس الماهية فلم يكن حاصلاً من القول الشارح، بل نسبته إليها كنسبة الرسم، فلا معنى لاختصاصه باسم «الحدّ».

وإن كان حاصلاً بالقول الشارح فما ذكره، وإن استمر في الحقائق المركبة فغير مستمر في الحقائق البسيطة التي ليس لها غير الرسم، فإن المنع حاصل عند ذكر الرسم لا محالة مع عدم الذاتيات، ولا يخلو إمّا أن يكون حاصلاً من نفس الذات المتصورة، أو من الرسم، أو من أمر خارج، أو مما تركب من ذلك، فإن كان من نفس الذات

---

(1) قال الطوسي: يعني بقوله: ونحوه ما عدا التصور التام واليقين من التصورات الناقصة والظنون واعلم أن الحد يتألف من الذاتيات والرسم من العرضيات والحد في اللغة المنع ويقال للحاجز بين الشيئين حد وحد الشيء طرفه وإنما سمى الطرف حداً لأنه يمنع أن يدخل فيه خارج أو يخرج عنه داخل والرسم هو الأثر والذاتيات هي أمور داخلة وتدل على شيء هي ماهيته والعرضيات خارجة وتدل على شيء هي آثاره وعوارضه فسمى التعريف بتلك حداً وبهذه رسماً. [26/1].

فيجب أن يكون حاصلاً منها لا مما ذكر من الحدّ، وإن كان حاصلاً من الرسم أو من أمر خارج أو بما يتركب، فقد خرج المؤلف من الذاتيات عن أن يكون واجب الاختصاص باسم «الحدّ».

قال الشيخ: وإن تسمّى الشيء الموصل إلى التصديق المطلوب: حُجّة، فمنه: قياس، ومنه: استقراء، ونحوه[1].

قال الشارح: لأن كل ما يصلح لإفادة ذلك فإنه يكون حجة، فبالواجب أن جعلوا اسم «الحجة» مشتركاً بين القياس والاستقراء.

ثم قال: ونقول: إنه إمّا أن يستدل بالكلي على الجزئي، أو بالجزئي على الكلي، أو بالجزئي على الجزئي.

فالاستدلال بالكلي على الجزئي: هو القياس؛ لأنّا إذا طلبنا أن الجسم هل هو محدث أدخلناه تحت المؤلف والمؤلف تحت المحدث، ويستدل بثبوت المحدث للمؤلف مشتمل على الجسم على ثبوته للجسم.

وأمّا الاستدلال بالجزئي على الكلي: فهو الاستقراء، فإنك إذا قلت: «كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ» واستدللت عليه بتصفح الحيوانات الجزئية، فقد استدللت بتلك الجزئيات على كله.

وأمّا الاستدلال بالجزئي على الجزئي: فذلك إنما يتم عند اندراجهما تحت كلي آخر، وهو التمثيل.

قال شيخنا، أيّده الله: أمّا أولاً: فإن ما ذكره من الأقسام غير محصورة لوجود قسم آخر، وهو الاستدلال بالكلي على الكلي، فكان من الواجب إبطاله أو إدراجه في القسمة.

وأمّا ثانياً: فلأن قوله: الاستدلال بالكلي على الجزئي هو القياس، كما ذكر من المثال فغير صحيح أيضاً، فإن القياس منه: اقتراني، ومنه: استثنائي، والاستثنائي على ما علم ينقسم إلى: متصل ومنفصل، فما ذكره وإن استمر في الاقتراني فغير مستمر في

---

(1) قال الطوسي: تقدير الشيء على مثال شيء آخر يقال قاس القذة بالقذة والقياس يقيس الجزئي بالكلي في الحكم الثابت للكلي والاستقراء قصد القرى قرية فقرية يقال استقريت البلاد إذا تتبعتها تخرج من أرض إلى أرض والمستقري يتتبع الجزئيات جزئياً فجزئياً ليتحصل الكلي ونحوه يريد به التمثيل ويسميه الفقهاء قياساً لأنه إلحاق جزئي بجزئي آخر في الحكم. [27/1].

الاستثنائي المتصل والمنفصل.

أمّا المتصل: فلأنّا قد نستدل بوجود أحد اللازمين على الآخر نفياً وإثباتاً مع تساويهما في العموم والخصوص، ومع التساوي في العموم والخصوص فلا يكون البعض كليًا والبعض جزئيًا، كقولنا: «إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، ولكن النهار ليس بموجود فالشمس غير طالعة».

وأمّا المنفصل: فلأنّا نستدل بوجود أحد المتعاندين على نفي الآخر، وبنفيه على وجود الآخر، كقولنا: «العدد إمّا زوج وإمّا فرد، لكنه فرد فليس بزوج، لكنه ليس بفرد فيكون زوجاً» ومع التعاند لا يكون أحدهما كليًا والآخر جزئيًا، بل وقد يجري القياس الاقتراني فيما الحدود أيضاً متساوية فيه في العموم والخصوص، فلا يكون فيه ما هو كلي وما هو جزئي.

وقوله: «إن كان الاستدلال بالجزئي على الجزئي، فهو التمثيل».

قال شيخنا، أيّده الله: وإن وقع ذلك في التمثيل فليس كل ما كان كذلك يكون تمثيلاً، فإنه لو فرض المقدم والتالي في القياس المتصل جزئيًا، أو أجزاء الانفصال في المنفصل جزئية كان قياساً لا تمثيلاً، وذلك كما لو قلنا: إن كان هذا الرجل زيداً فليس بعمرو، لكنه زيد، نتج أنه ليس عمراً، وكذلك إذا قلنا: إمّا أن يكون هذا الرجل زيداً وإمّا أن يكون عمراً، عندما إذا قصدنا المنع من الجمع دون الخلو، فإنه يلزم من وجود كل واحد منهما نفي الآخر بطريق القياس لا بطريق التمثيل.

قال الشيخ: «فلا سبيل إلى درك مجهول مطلوب إلا من قبيل حاصل معلوم»[1].

قال الشارح: أقول: إنه لا يمكن حصول العلم بشيء من المجهولات إلا بسبب العلم بمقدمات سابقة عليها وقدرة بما قدره.

قال شيخنا، أيّده الله: المفهوم من المقدمات: إنما هي الأقوال الجازمة الخبرية المجعولة أجزاء من القياس، هذا هو المصطلح، ويلزم منه أن يكون الموصل إلى التصور من الأقوال الشارحة مقدمات، وليس كذلك، اللهم إلا أن يريد بالمقدمات: المعلومات السابقة المناسبة مطلقاً على وجه يعم التصور والتصديق، فهو صحيح إلا أنه يكون مجازفاً في الاصطلاح.

---

(1) قال الطوسي: معلوم يريد بالحاصل المعلوم مبادئ ذلك المطلوب. [27/1].

قال الشيخ: اللفظ يدل على المعنى، إمَّا بطريق المطابقة... إلى آخره.

قال الشارح: الذي جُعل دالاً على معنى فلا يخلو إمَّا أن تعتبر دلالته على ذلك المعنى، أو على ما يكون داخلاً فيه، أو على ما يكون خارجاً عنه، **فالأول:** هي دلالة المطابقة، **والثاني:** التضمين، **والثالث:** الالتزام.

قال شيخنا، أيَّده الله: قوله: «إمَّا أن تعتبر دلالة اللفظ على ذلك المعنى أو على ما يكون خارجاً عنه» يوجب أن يكون للفظ دلالة على الخارج، وليس كذلك، فإن دلالة الألفاظ وضعية لا عقلية، ونحن نعلم أن واضع لفظ «الإنسان» لم يقصد به الدلالة على ما لازم معنى «الإنسان» من قبوله للكتابة، ولا واضع لفظ «السقف» قصد به الدلالة على الحائط، فلا يكون اللازم مستفاداً من الدلالة الوضعية، بل إنما ذلك بطريق انتقال الذهن من مدلول اللفظ إلى ما لزمه، فيكون ذلك مستفاداً من الدلالة الذهنية لا من الدلالة اللفظية، فإن أُريد بدلالة اللفظ على اللازم أنه دال عليه بواسطة الدلالة على ملزومه الذي وقع مفهوماً من فهمه فهو حق غير أنه لا إشعار في لفظه به.

قال الشيخ: اعلم أن اللفظ قد يكون مفرداً، وقد يكون مركباً.

قال الشارح في أثناء شرحه: هاهنا كل لفظ مفرد دال على معنى إمَّا أن يكون مستقلاً بالدلالة أو لا يكون مستقلاً، فإن كان مستقلاً: فإمَّا أن يكون له دلالة على زمان وجوده أو لا يكون، فالذي لا يكون مستقلاً بالدلالة هو الحرف، والذي يكون مستقلاً وله دلالة على الزمان المحصل لمعناه فهو الكلمة، والذي يكون مستقلاً ولا يكون له دلالة على زمان معناه فهو الاسم.

قال شيخنا، أيَّده الله: قوله: «الذي لا يكون مستقلاً بالدلالة هو الحرف» ليس كذلك، فإن «هو وهي» وسائر الأسماء المضمرة وكذلك الأسماء النواقص لا تستقل بالدلالة، وليست بحروف.

قال الشيخ: وقد يكون من المحمولات ذاتية وعرضية.

قال الشارح في أثناء شرحه: واعلم أن الحكماء يذكرون للذاتي خواصاً ثلاث، فذكر الأولى، ثم ذكر الثانية، وهي: أن الذاتي هو الذي لا يحتاج في حصوله للذات إلى علة أخرى، فالجاعل للإنسان هو الجاعل للحيوان، وعين جعل الإنسان هو عين جعل الحيوان؛ إذ لو كان جعل الإنسان غير جعل الحيوان لأمكن جعل الإنسان مع عدم جعل الحيوان، وذلك محال.

قال الشارح: ولست أفهم هذا الكلام؛ وذلك لأن الذاتي جزء من الذات، وجزء الذات مغاير للذات، ومن المعلوم أن النسبة إلى الشيء مغايرة للنسبة إلى غيره، لا سيما عند من يقول: الشيء البسيط لا يصدر عنه إلا معلول واحد، ولا يلزم من امتناع جعل الذات إلا مع جعل الذاتي أن يكون جعل الذات عين جعل الذاتي، فمن الجائز أن يكون جعل الذات وإن كان مغايراً لجعل الذاتي لكنه متوقف عليه ومتأخر عنه، فلذلك يستحيل جعل الذات عارياً عن جعل الذاتي، بل الحق أن جعل الذاتي متقدم على جعل الذات.

قال شيخنا، أيَّده الله: قوله: «الذاتي جزء الذات، وجزء الذات مغاير للذات» إن أراد بالمغايرة أن المفهوم من الذات بمعزل عن المفهوم من الذاتي فخطأ، وإذا كان للذات تحقق دون الذاتي وهو محال، وإن أراد به أن المفهوم من الذات يزيد على المفهوم من الذاتي مع كونه داخل في مفهومها فيحق، وعند ذلك فنعلم أن الذات إنما هي عبارة عن مجموع الذاتيات لا أنها غيرها، وإذ ذاك فالجاعل للذات يجعل إمَّا أن يكون جاعلاً لذاتيها بذلك الجعل، أو لا يكون جاعلاً له بذلك الجعل، فإن لم يكن جاعلاً للذاتي بذلك الجعل فلا يكون جاعلاً للذات؛ إذ الذاتي داخل في مفهوم الذات، وهو خلاف الغرض، فلم يبقَ إلا القسم الثاني وهو المطلوب.

قال الشيخ: «**واعلم أن كل شيء له ماهيته، فإنه إنما يتحقق موجوداً في الأعيان ومتصوَّراً في الأذهان بأن يكون أجزاؤه حاضرة معه**»[1].

قال الشارح: وفي هذا الكلام نظرة ناقد، بيَّنا أن من الحقائق ما هو بسيط بعيد عن أنحاء التركيب، وإذا لم يكن لتلك الحقيقة شيء من الأجزاء استحال أن يقال: أنه يجب حضور أجزائها، اللهم إلا أن يُقال: إن لفظة «الماهية» متخصصة بالاصطلاح لما يكون فيه تركيب، فحينئذٍ يكون الكلام صحيحاً، وهذا الاصطلاح مما لم يجرِ في كلام الشيخ.

قال شيخنا، أيَّده الله: لفظ «الماهية» إنما هو مخصوص بما فيه التركيب.

قوله: «إن ذلك لم يجرِ في كلام الشيخ» ليس كذلك، فإن الماهية إنما سميت:

---

(1) قال الطوسي: الماهية مشتقة عما هو وهي ما به يجاب عن السؤال بما هو والمراد ههنا كل شيء له ماهية مركبة دون البسائط ويدل عليه ذكر الأجزاء وإنما خص البيان بالمركبات لأنه يريد بيان القسم الأول من الذاتيات التي يعرفها الجمهور.[43/1].

ماهية؛ للسؤال عنها بـ«ما» وقد علم أن «ما» إنما يطلب بها أحد أمرين: إمَّا شرح الاسم ولا تعلق له بالماهية، وجوابه إنما هو بالحد اللفظي، وإمَّا شرح الحقيقة، وهو المتعلق بالماهية، وجوابها بالحد الحقيقي، والحد الحقيقي فيما لا تركيب فيه محال، فحيث تعين في اصطلاح الشيخ الجواب عن «ما» الطالبة لشرح الماهية بالحد الحقيقي المركب من الذاتيات دلَّ على أن الماهية في مصطلحه لا تكون إلا للمركب.

قال الشيخ: مثل الإنسانية، فإنها في نفسها حقيقة «ما» وماهيته ليس أنها موجودة في الأعيان، أو موجودة في الأذهان مقوماً لها، بل مضافاً إليها. [ولو كان مقوماً لها لاستحال أن يتمثل معناها في النفس خالياً عما هو جزؤها المقوم، فاستحال أن يحصل لمفهوم الإنسانية في النفس وجود ويقع الشك في أنها هل لها في الأعيان وجود أم لا أما الإنسان؛ فعسى ألا يقع في وجوده شك لا بسبب مفهومه بل بسبب الإحساس بجزئياته ولك أن تجد مثالاً لغرضنا في معان أُخر][1].

قال الشارح: [واحتج على ذلك بأن الماهية قد تكون معلومة حال ما يكون وجودها مشكوكاً فيه، فالوجود غير المعلوم زائد على الماهية][2].

فإن قيل: هب أن الماهية لما أمكن تعقلها عند عدمها في الخارج وجب أن تكون مغايرة لوجودها في الخارج، لكن يستحيل أن تعقل الماهية عند عدمها في الذهن، فكيف توجب هذه الحجة أن يكون الوجود الذهني زائداً على الحقيقة؟!

قال: فيقول: إنما استدللنا بصحة علمنا بالحقيقة مع الشك في الوجود الخارجي على تغايرهما، فكذلك أمكننا أن نعقل الماهية مع الشك في الوجود الذهني لها، ولذلك فإن بعض الناس زعم أن التعقل عبارة عن إضافة القوة العاقلة إلى ماهية المعقول، وأنه ليس للماهية المعقولة وجود في الذهن إلى أن يثبت ذلك بالبرهان، فثبت أن الماهية قد تعقل عندما يكون الوجود الذهني زائداً على الماهية.

قال شيخنا، أيَّده الله: كون الشيء موجوداً في العقل لا معنى له غير كونه معقولاً، والخلاف لم يقع في الوجود العقلي بهذا المعنى، بل إنما وقع في كيفيته، فقائل: إن التعقل بمعنى: انطباع صورة المعقول في النفس، وقائل: إنه إضافة بين القوة

---

(1) ما بين [ ] استدركناه من «الإشارات» لتمام المعنى وحصول الفائدة من السياق.

(2) ما بين [ ] مثبت في الأصل على أنه من كلام ابن سينا - الشيخ - وليس في نسخ الإشارات وشروحها، ولعله سهو من الناسخ، وأظنه من كلام الشارح والله أعلم.

العاقلة والمعقول.

فهو خلاف في كيفية الوجود لا في نفس الوجود، وإلا فلو كان المفهوم من وجود الشيء فيما يضاف إليه بأنه فيه يتوقف على وجود صورته فيه لما صح قولهم: إن الشيء له وجود في اللفظ، ووجود في الكتابة؛ إذ لا وجود لصورته فيهما، بل لا معنى لوجوده فيهما إلا أنه مفهوم منهما بدلالتهما عليه، وإذا كان كذلك فقد بقي الإشكال بحاله.

قال الشارح: فإن قيل: كما أنه يمكننا أن نعقل الماهية مع الشك في وجودها، فكذا يمكننا أن نعقل الوجود مع الشك في أنه: هل هو حاصل في الخارج أم لا؟ فيلزم من هذا أن يكون للوجود وجود آخر، وذلك يوجب التسلسل.

قال: فنقول عنه جوابان:

الأول: أن الوجود وحده مما لا يستقل بالمعقولية ولا بالمحكومية؛ معناه: أن الوجود لا يمكن أن يحكم عليه وحده بالحصول واللا حصول، بل المحكوم عليه بذلك إنما هو الماهية، ولما لم يكن الوجود مستقلاً بهذه المحكومية اندفع الشك.

الثاني: هو أن الشك في حصول الوجود ليس في أنه هل حصل له وجود أم لا؟ بل هو شك في أنه هل هو للماهية أم لا؟

وبيان ذلك: وهو أن الوجود امتنع أن يصير موصوفاً بالوجود، وإلا عرض أن يكون الشيء من جهة ما هو موجود ألا يكون موجوداً، وذلك محال.

قال شيخنا، أيّده الله: أمّا جوابه الأول: وهو قوله: «إن الوجود لا يمكن أن يحكم عليه وحده بالحصول، بل المحكوم عليه إنما هو الماهية» غير قادح، فإنه وإن كان الحكم بوجود الماهية حكماً بحصولها غير أن حصول الماهية زائد عليها عنده، فتصح أن يقال: هذا الزائد وهو حصول الماهية هل حصل أم لا؟ فإن لم يحصل فلا وجود للماهية، وقد قيل بوجودها، وإن حصل عاد الإشكال.

وأمّا جوابه الثاني: فغير صحيح، فإن الوجود العيني لا معنى له غير الحصول في الأعيان، فإذا قال بأن الشك إنما وقع في حصول الوجود للماهية، فكأنه قال بأن الشك وقع في حصول الحصول، ولزم من ذلك أن يكون الوجود-وهو الحصول-له حصول، فقد رام دفع الشك بما أوجب تقريره.

وقوله: «أنه يمتنع اتصاف الوجود بالوجود وإلا عرض أن يكون الشيء من جهة

ما هو موجود غير موجود»».

قال شيخنا، أيّده الله: هذا إنما يلزم أن لو كان الوجود مع قطع النظر عن اتصافه بالوجود يكون موجوداً، وليس كذلك عند المشكك، بل الوجود إنما يقال له: عنده موجود إن لو اتصف بوجوده، وإذا لم يتصف به فليس بموجود وإن كان في نفسه وجوداً.

قال الشارح: وقد ذكرنا حججاً كثيرة على إثبات كون الوجود زائداً على الماهية:

- **منها:** أنَّا نجد التفرقة بين قولنا: «الجوهر[1] موجود» وبين قولنا: «الجوهر جوهر» وذلك يوجب التفرقة بين كونه جوهراً وموجوداً.

- **ومنها:** أن الشيء إذا شرط فيه وجود يمتنع أن يعرض له إمكان العدم، وإذا شرط فيه العدم امتنع أن يعرض له إمكان الوجود، وهو عند قطع النظر عن الشرطين يعرض له الإمكان، فإذاً حقيقته مغايرة لوجوده وعدمه.

- **ومنها:** أن الحقائق غير معللة، ولكنا إذا قدرنا عدم علة السواد وجب ألَّا يبقى السواد سواداً والوجود معلل، فالحقائق إذاً مغايرة للوجود.

- **ومنها:** أن الفصل لا يكون علة لماهية الجنس وإلا لامتنع وجود الجنس عند شكنا في الفصل؛ لامتناع انفكاك الشيء عما يقوِّم ماهيته، ومع ذلك هو علة لوجوده وعدمه.

- **ومنها:** أن الوجود مشترك وبيانه من وجوه:

الأول: أن السلب يقابله أمر واحد وهو الثبوت، فالثبوت واحد في الأمور الثابتة.

الثاني: أن الثابت مورد القسمة بالإمكان والوجوب، ومورد القسمين مشترك، فمفهوم الثابت بين الواجب والممكن مشترك.

الثالث: أن الشيء الواحد لا يكون واجباً وممكناً في وجوده، وإن كان للوجود مفهومات مختلفة يصح أن يكون بأحد مفهوميه واجباً وبالآخر ممكناً.

---

(1) الجوهر: لغة الأصل واصطلاحاً في عرف الحكماء هو الموجود لا في موضوع وبعبارة أخرى ماهيّة إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع وأيضا قالوا: الجوهر هو المتحيز بالذات، فإن كان محلا فهو الهيولى والمادة وان كان حالاً فهو الصورة الجسميّة والنوعيّة وان لم يكن حالاً ولا محلاً فإن كان مركباً منهما فهو الجسم الطبيعي، وان لم يكن كذلك، فإن كان متعلقاً بالأجسام تعلق التدبير والتصرف فهو النفس الإنسانية أو الفلكيّة وإلا فهو العقل.

الرابع: هو أن الوجود بين التصور غني عن التعريف؛ لعمومه، وخصوصيات الماهيات ليست كذلك، فهما متغايران.

الخامس: من قال بأن الوجود غير مشترك كان حكمه بعدم الاشتراك يعم كل وجود، وذلك إنما يتم إن لو كان الوجود مشتركاً.

السادس: أنه إذا عرفنا أنه وجد شيئاً ثم علمنا بعد ذلك أنه سواد أو بياض أو جوهر أو جسم لا يختلف العلم الأول، ولولا أن المعلوم الأول مشترك بين هذه الأقسام لما صح ذلك.

قال شيخنا، أيّده الله: أمّا الشبهة الأولى: فليس بحجة على الخصم، فإنه وإن سلم التفرقة غير أنه يردها إلى اللفظ لا إلى المعنى على ما عرف من مذهبه، فإن لفظ «الجوهر» عنده للذات والوجود إذا كان هو نفس الموجود عنده، فإذا قال القائل: «الجوهر موجود» فكأنه قال: «الجوهر جوهر»، وليس في كلام هذا الشارح ما يدل على الفرقان المعنوي، وعلى هذا يخرج جواب الشبهة الثانية؛ فإنه إذا كان الوجود عند المنازع هو نفس الذات، فمعنى شرط الوجود والعدم يرجع إلى شرط كون الشيء ذاتاً أو ليس بذات، وإذا قطع النظر عن الأمرين فالعارض إنما هو إمكان أن يكون ذاتاً أو ليس بذات، وليس فيه ما يدل على المغايرة.

وقوله في الشبهة الثالثة: «إن الحقائق غير معللة، والوجود معلل» ليس كذلك عند الخصم، بل المعلل إنما هو نفس الذات عنده.

وقوله: «يلزم من ذلك أنّا إذا قدرنا عدم علة السواد ألا يبقى للسواد سواد» إن أراد به أنه لا تبقى ذات السواد فهو كذلك عند الخصم، وإن أراد به أنه لا تبقى ذات السواد سواداً مع تحقق ذات السواد فهو محال، وليس ذلك مما قال به قائل، وعلى هذا يخرج جوابه عن الشبهة الرابعة أيضاً، فإن كل ما كان علة للوجود فهو علة للذات عند المنازع، فإن كان الفصل علة لوجود الجنس الخاص فهو أيضاً علة لذاته.

وقوله في الشبهة الخامسة: «إن الوجود مشترك» إن أراد به اسم الوجود فمسلَّم، وإن أراد به معنى الوجود فغير مسلَّم.

قوله: «إن السلب يقابله أمر واحد، وهو الثبوت» ليس كذلك، فإن سلب كل شيء يقابله ثبوت ذلك الشيء، وثبوت ذلك الشيء إذا كان هو ذاته فالمقابل في كل شيء لسلبه يكون مغايراً لمقابل سلب غيره.

قوله: «إن مورد القسمة بالإمكان والوجوب مشترك».

قلنا: لفظاً أو معنى، الأول: مسلَّم، والثاني: ممنوع.

وقوله: «أنه لو كان للوجود مفهومات مختلفة لصحَّ أن يكون بأحد مفهوميه واجباً، وبالآخر ممكناً».

قال شيخنا، أيَّده الله: وأي إحالة فيما إذا كان اسم الموجود مشتركاً وله مفهومات مختلفة، ويكون أحد مفهوميه واجباً والآخر ممكناً، نعم إنما يستحيل ذلك إن لو كان المتحد هو معنى الوجود لا نفس اسم الوجود، وليس كذلك.

وقوله: «الوجود بين التصور بخلاف خصوصيات الماهيات» فمبني على اتحاد الوجود وعمومه، وأنه مغاير للماهيات، وهو بعيد عن التحصيل.

وقوله: «من قال بأن الوجود غير مشترك فقد عمَّ بحكمه كل وجود، ولا يتم ذلك دون الاشتراك في الوجود» غلط، فإن قول القائل: «الوجود غير مشترك» معناه: إنما هو مسمى الوجود غير متحد بين الذوات، وهو صادق مع الاختلاف كما في قول القائل: «مسمى العين غير مشترك».

وقوله: «إنَّا قد نعلم وجود الشيء ثم نعلم بعد ذلك كونه جوهراً أو عرضاً».

قال شيخنا، أيَّده الله: ليس في ذلك ما يدل على كون الوجود مغايراً للماهية؛ إذ الخصم له أن يقول: العلم الأول إنما هو علم بالذات جملة، والعلم الثاني علم بها تفصيلاً.

قال الشيخ: والللازم هو الذي يصحب الماهية، ولا يكون جزءاً منها[1].

---

(1) قال الطوسي: لازم الشيء بحسب اللغة هو ما لا ينفك الشيء عنه وهو إما داخل فيه أو خارج عنه والأول هو الذاتي المقوم والثاني هو المصاحب الدائم فإن المصاحب يمكن أن يعلم أو لا يكون والأول ينسب إلى اللزوم في العرف والثاني ينسب إلى الاتفاق فإن الاتفاق لا يخلو عن سبب ما إلا أن الجاهل بسببه ينسبه إلى الاتفاق فاللازم ههنا هو المحمول الخارج عن الموضوع الذي لا ينفك الموضوع عنه في حال من الأحوال بسبب من شأنه أن يكون معلوماً والذاتي أيضاً محمول لا ينفك عنه الموضوع في حال من الأحوال بسبب معلوم إلا أنه ليس خارجاً عنه فهو لازم بحسب اللغة دون الاصطلاح والشيخ عرف اللازم بأنه الذي يصحب الماهية ولا يكون جزءاً منها وهذا التعريف يتناول أيضاً ما يصحبها من العرضيات لا دائماً أو بالاتفاق لكن مراد الشيخ تمييزه عن الذاتي فهو تعريف له بالقياس إلى الذاتيات لا إلى سائر العرضيات كما مر في الفرق بين الذاتيات ولوازم الوجود. [47/1].

قال الشارح في أثناء شرحه: قد يكون الشيء واجب الثبوت مع الشيء اتفاقاً ولا يكون لازماً، فإن كون الإنسان ناطقاً لا ينفك عن كون الحمار ناهقاً، ومع ذلك فإنه لا يجعل أحدهما لازماً للآخر، فعلى هذا إمّا أن يحكم بأن أمثال ذلك من قبيل اللوازم أو يحمل كلام الشيخ على أخص ما يفهم من ظاهره، وهو أن اللازم هو الذي لا ينفك عنه الشيء لأمر عائد إليه، ولا يكون جزءاً منه.

قال شيخنا، أيّده الله: التأويل في كلام الشيخ إنما يحتاج إليه إن لو لم يكن في كلامه ما يخرج الصورة المذكورة عن أن تكون داخلة فيه، وليس كذلك، فإن الشيخ لما قال في الإشارة إلى الذاتي والعرضي: «قد يكون من المحمولات ما هي ذاتية وعرضية لازمة وغير لازمة» فحيث أخذ في تحديد اللازم إنما كان ذلك منه إشارة إلى شرح اللازم المحمول الذي هو أحد أقسام المحمول.

قال الشيخ: مثل كون المثلث مساوي الزوايا القائمتين، وهذا وأمثاله من لواحق يلحق المثلث عند المقايسات لحوقاً واجباً[1]، ولكن بعدما يقوم المثلث بأضلاعه الثلاثة، ولو كانت أمثال هذه مقومات لكان المثلث وما يجري مجراه يتركب من مقومات غير متناهية.

قال الشارح في أثناء شرحه: وهاهنا إشكال، وهو أن هذه الصفات الاعتبارية لا وجود لها في الخارج، والالزم أن تجتمع في الذات الواحدة صفات موجودة غير متناهية، وذلك محال، بل هذه صفات ذهنية لا وجود لها إلا في الذهن، وإذا لم يكن لها وجود خارجي امتنع أن يكون لزومها للماهية في الخارج، فإن لزوم الشيء الشيء في الخارج فرع ثبوته في الخارج، بل هذه صفات لازمة للماهيات، وهي في الذهن متناهية؛ لأن الذهن لا يمكنه استحضار تلك النسب غير المتناهية على التفصيل دفعة

---

(1) قال الطوسي: المحمولات الخارجة إما أن يلحق الموضوع لا بالقياس إلى شيء خارج عنه بل بقياس بعض أجزائه إلى بعض كالمستقيم للخط أو بقياس الموضوع إلى ما فيه كالضاحك والأبيض للإنسان فإنهما يحملان عليه لأجل وجود الضحك والبياض فيه وإما أن يلحقه بالقياس إلى شيء خارج عنه كنصف الاثنين الذي يحمل على الواحد بقياسه إلى الاثنين فإنه مهما قيس إلى الثلث صارت نصفيه ثلثيه ومساوي الزوايا لقائمتين محمول على المثلث قد لحقه بقياس زواياه إلى قائمتين فهو من النصف الثاني وجميع ذلك إما أن يلحق الموضوع لحوقاً واجباً أو ممكناً والأول هو اللازم والثاني ما عداه سواء لحقه اتفاقاً أو لحقه لحوقاً غير دائم وهو المراد من قوله وهذا وأمثاله من لواحق يلحق المثلث عند المقايسات لحوقاً واجباً.

واحدة، فظاهر أن ما يوجد من تلك النسب متناهية، فلا يلزم من تقوم الماهية بأمثال هذه الصفات تقومها بأمور غير متناهية.

قال: وينقدح في حله أن يقول: كل ما كان مقوماً للماهية وجب حصوله لها في الذهن وفي الخارج، ولمَّا عرفنا انفكاك الماهية عن هذه الصفات في الخارج عرفنا أنها غير مقوِّمة لها أصلاً ولا لازمة لها في الذهن، فقد وجدنا لازماً للماهية لا يكون من قبيل المقومات.

قال: ولكنا إذا ذكرنا هذه الحجة يكون ذلك إعراضاً عمَّا تمسك به الشيخ في بيان أن هذه ليست من قبيل المقومات.

قال شيخنا، أيَّده الله: أمَّا ما ذكره من جواب الإشكال على كلام الشيخ يستلزم إبطال كلام الشيخ فيما قرره، ولا يكون ذلك ذبًّا عن كلامه، وإنما الطريق في الرد مع تقرير كلام الشيخ أن يقال: المُورد لهذا الإشكال إمَّا أن يعترف بأن الصفات الاعتبارية متناهية في نفس الأمر أو غير متناهية، فإن قال: «أنها متناهية» فقد بطل.

قوله: «أنه لا وجود لها في الأعيان» بناء على ما ذكر من الدليل، وإن قال: «إنها غير متناهية» فقد امتنع أن تكون موجودة في الأذهان لما ذكر من الدليل أيضاً، وتعذر ورود الإشكال من أصله، وعلى هذا فلا يمتنع أن تكون هذه الصفات غير متناهية، وإن امتنع تقوّم الذات بما لا يتناهى.

قال الشارح: فإن قيل: ما البرهان على أن الماهية الواحدة لا تتقوم بما لا نهاية له؟ قال: لأن الذهن لا يمكنه استحضار أمور غير متناهية على التفصيل، فلو تركبت الماهية من أمور غير متناهية لامتنع العلم بها؛ لأن العلم بما لا يحصل إلا عند استحضار أمور غير متناهية محال.

قال: وبرهان آخر، وهو أن تلك الأجزاء إمَّا أن يتقيد بعضها بالبعض تقييداً طبيعيًا أو لا يكون كذلك.

فأمَّا القسم الأول: فهو أن يكون أحد الجزأين عامًّا والآخر خاصًّا، فيتقيد العام بالخاص مثل تقييد الحيوان بالناطق، فلو كان للشيء أجزاء لا نهاية لها وجب أن يكون هناك علل ومعلولات غير متناهية، وهو محال.

وأمَّا القسم الثاني: وهو ألَّا يتقيد شيء منها بالآخر، بل يكون كل جزء في وجوده وحقيقته مستغنياً عن الآخر، فحينئذ لا يكون لذلك المجموع وحده حقيقة

طبيعية، بل بالعرض، وليس كلامنا فيه، بل في الأول.

قال شيخنا، أيّده الله: أمّا البرهان الأول: فإنما يلزم أن لو كان العلم بالماهية على جهة التفصيل واجباً عند تركبها من أمور غير متناهية وهو غير مسلَّم، ولا هو مما أقام على ذلك برهاناً فلا يكون نافعاً.

وأمّا البرهان الثاني: فغير لازم، فإنه جاز أن يكون البعض من الصفات متناهياً، وهو أعمّ من الباقي، وهو متقيد بالأمور الأخرى التي لا نهاية لأعدادها، وكلها في رتبة واحدة، ومجموعها مستقل بالتقويم، وهي بمنزلة علة واحدة ذات أوصاف، وعند ذلك فلا يلزم منه وجود علل ومعلولات غير متناهية، ولا ألّا يكون لذلك المجموع وحدة حقيقة طبيعية.

قال الشيخ: وأمثال هذه إن كان لزومها بغير وسطٍ كانت [معلومة] واجبة اللزوم.

قال الشارح: بعد أن ذكر جملة صالحة في البيان برهاناً آخر على ذلك، هو إنا إذا عقلنا ماهية فإنه يبقى بعض لوازمها مجهولاً لنا، ويمكننا تعرف تلك اللوازم المجهولة، فلولا وجود لوازم بيّنة الثبوت للشيء، وإلا لزم التسلسل أو ألّا تعرف تلك اللوازم، وكلاهما باطلان، وأورد على نفسه شكًّا، وأجاب عنه لا حاجة إلى إعادته.

قال شيخنا، أيّده الله: ما ذكره إنما هو دليل على وجود لوازم بيّنة الثبوت على أن كل ما يلزم بغير واسطة فهو بيّن، فلا يكون ذلك برهاناً على ما هو المقصود.

قال الشيخ: وإن كان لها وسط تبيّن به.

قال الشارح في أثناء شرحه: الماهية بما هي هي إن اقتضت شيئاً من هذه اللوازم يكون معلول نفس الماهية، فلا يكون بينه وبين الماهية واسطة؛ إذ لو كان هناك واسطة لكان المؤثر في ذلك اللازم تلك الواسطة لا الماهية، وقد فرض كذلك هذا خلف، وإن لم يكن في اللوازم ما تقتضيه الماهية بما هي هي كانت الماهية غير واجبة الاتصاف بشيء منها، فلا يكون شيء منها لازماً لتلك الماهية، وقد فرضناه لازماً، هذا خلف.

قال: وهذا البرهان القاطع يوجب القول بوجود لازم من غير واسطة مع قطع النظر عن إبطال التسلسل أو لم نجوز.

قال شيخنا، أيّده الله: هذا لا يدل على وجود لازم من غير واسطة مع قطع النظر عن إبطال التسلسل، كما زعم قوله: «وإن لم يكن في اللوازم ما تقتضيه الماهية بما هي هي كانت الماهية من حيث هي هي غير واجبة الاتصاف بشيء من اللوازم» فهو مسلَّم،

ولكن لا يلزم من كونها ليست بعلة ألّا تكون متصفة بشيء من اللوازم ويكون الموجب لاتصافها به غيرها، فإن عاد إلى إبطال التسلسل فقد ترك ما التزمه.

قال الشيخ: وربما قالوا في المنطق: «ذاتي» في غير هذا الموضع منه، وعنوا غير هذا المعنى، وذلك هو المحمول الذي يلحق الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته(1).

قال الشارح في جملة شرحه لهذا: اعلم أن المتقدمين كانوا يقولون: العرض الذاتي ما يؤخذ في حدّه الموضوع أو ما يقومه الموضوع، مثل: الفطوسة للأنف.

قال: والشيخ أورد هذا الكلام بهذه العبارة في «الشفاء» وتبعه على ذلك مقلِّدوه المتأخرين، لكنه في «الحكمة المشرقية» بيّن أن ذلك باطل؛ لأن الموضوع متميز في الماهية والوجود عن ماهية العرض ووجوده، فكيف يؤخذ في حدّه؟ وأيضاً فإن

---

(1) قال الطوسي: عنى بغير هذا الموضع كتاب البرهان فإن الذاتي هناك هو ما يعم هذا الذاتي والأعراض الذاتية وهي على ما رسمه كل ما يلحق الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته فجوهر الشيء حقيقته سواء كان بسيطاً أو مركباً والماهية ربما يخص بالمركبات وكل ما يلحق الموضوع فهو إما أن يلحقه لأنه هو وإما أن يلحقه لأمر آخر وذلك الأمر إما أن يساويه أو يكون أعم منه أو أخص منه والأول وحده هو العرض الذاتي الأولي وهو مع القسم الثاني أعني الذي يلحقه بسبب أمر يساويه كالفصل أو العرض الذاتي الأولي إنما يلحقان الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته إلا أن الأول يلحقه من غير واسطة والثاني يلحقه بواسطة فالمجموع هو العرض الذاتي بحسب الرسم المذكور وهو المحصول الذي يؤخذ الموضوع في حده إلا أن الاصطلاح يقتضي أن يطلق العرض الذاتي في كتاب البرهان على معنى أعم من ذلك والسبب في ذلك أن العلوم متمايزة بحسب تباين موضوعاتها والعرض بهذا المعنى قد يحمل في كل علم على موضوعه وقد يحمل على أنواع موضوعه وقد يحمل على أعراض أخر له وقد يحمل على أنواع الأعراض الأخر كالناقص في علم الحساب على العدد وعلى الثلثة وعلى الفرد وعلى زوج الزوج فالموضوع لا يكون مأخوذاً في حد المحمول إلا في الأول بل يكون المأخوذ في الثاني جنسه وفي الثالث معروضه وفي الرابع معروض جنسه ولما كانت المحمولات البرهانية أعراضاً ذاتية كان جميع ذلك من الأعراض الذاتية وحينئذ يكون رسمها ما يؤخذ في حده موضوعه أو ما يقوّم موضوعه أو معروضه أو معروض جنسه ويقيد ما يقوّم موضوعه بما لا يخرج عن العلم الباحث عنه فإن ما يؤخذ فيه جنس الموضوع الخارج عن ذلك العلم لا يسمى عرضاً ذاتياً وحين يطلق العرض الذاتي على جميع ما ذكرناه يخص الأول بقيد الأولي لأن ما عداه إنما يلحق الموضوع لأمر غير ما به هو هو هذا إذا أريد بالموضوع موضع القضية أما إذا أريد به موضوع العلم فيكفي فيه أن يقال ما يؤخذ موضوع العلم في حده. [60/1].

الأعراض غير متعلقة في ماهياتها لموضوعاتها، بل تعلقها بالموضوعات لعرضيتها، والعرضية ليست من المقومات بل من اللوازم، فظهر أنه لا يجوز أن يقال: إن الموضوع يؤخذ في حدّ العرض.

قال: ولأجل هذه الدقيقة عدل عن تلك العبارة في هذا الكتاب إلى قوله: «هو الذي يلحق الموضوع من جوهره».

قال شيخنا، أيّده الله: وفي كلام الشيخ هاهنا بحث، وذلك أن قوله: «لأن الموضوع متميز في الماهية والوجود عن ماهية العرض ووجوده، فكيف يؤخذ في حدّه؟» إن أراد به أن الموضوع مفهوم في ماهيته ووجوده دون العرض الذي قيل يكون الموضوع داخلاً في حدّه فحق، ولكن هذا لا ينافي أخذه في حدّ العرض، وإلا لامتنع أخذ الحيوان في حدّ الإنسان؛ لأنه معقول الوجود والماهية دون الإنسان، وذلك محال، وإن أراد به أن العرض الذي قيل يأخذ الموضوع في حدّه أنه متميز في حقيقته ووجوده عن الموضوع، فمصادره على المطلوب؛ إذ هو عين قوله: «الموضوع غير داخل في حدّه» وعلى هذا يكون الكلام على الإشكال الثاني.

وأيضاً فإن المراد بـ«العرض» هاهنا: إنما هو العرض المقابل للذاتي الداخل في حدّ الموضوع، لا العرض المقابل للجوهر، وعند ذلك فإذا قلنا: الإنسان أسود، فالشيخ يسلِّم هاهنا أن الأسود عرض بالمعنى المقابل للذاتي المذكور، وقولنا: الإنسان أسود؛ أي: الشيء الذي يقال له: «إنسان» هو الشيء الذي يقال له: «أسود» بموافقة من الشيخ، فموضوع الأسود إنما هو الشيء الموصوف بكونه إنساناً، وذلك الشيء داخل في حقيقة الأسود فإنه لا يفهم دونه وإن فهمت السواد به دونه، وهذا الإلزام لازم لا غبار عليه، ثم وإن تعذر إدخال الموضوع في حدّ العرض بالمعنى الحقيقي فلا يمتنع ذلك بالمعنى الرسمي لما ذكر، ولعله المراد من كلام المتقدمين.

قال الشيخ: وقد يمكن أن يرسم الذاتي برسمٍ ربما جمع الوجهين جميعاً[1].

---

(1) قال الطوسي: إنما قال يرسم ولم يقل يحد لأن الأمور المختلفة بالماهية لا يمكن أن يجمع في حد لأنها لا تشترك في الذاتيات المميزة لكنها يمكن أن يجمع في رسم لأنها ربما تشترك في لوازم تميزها عما عداها وذلك الرسم هو أن يقال ما يؤخذ في حد الموضوع أو يؤخذ الموضوع في حده فالأول مقوماته والثاني أعراضه الذاتية الأولية وإن أريد أن يجمع جميع الأعراض الذاتية قيل ما يؤخذ في حد الموضوع أو يؤخذ الموضوع أو ما يقوّمه مما لا يخرج عن العلم =

قال الشارح: هذا الرسم هو أن يقال: «الذاتي ما يحمل على الشيء بما هو هو، والذي يقتضيه الشيء بما هو هو»؛ وذلك لأن الماهية تقتضي المقدمات اقتضاء المعلول للعلة، وتقتضي الأعراض الذاتية اقتضاء العلة للمعلول.

قال: وعلى هذا نقول: المحمول الذي تقتضيه ماهية الموضوع بما هي هي إمّا أن يكون من المقدمات أو العوارض، فأمّا المقدمات إمّا أن تكون أعمّ أو أخصّ أو مساوياً.

أمّا الأعمّ: فهو الجنس القريب؛ لأن اقتضاء الإنسانية للحيوانية لا بسبب وصف آخر أعمّ منه، وإن كانت الحيوانية أعمّ.

وأمّا فصل الجنس القريب: فذلك بسبب الجنس القريب، فلا يكون من هذا الباب.

وأمّا المساوي: فهو الفصل المقوّم.

وأمّا الأخصّ: فلا يمكن أن يكون من جملة الذاتيات الداخلة في ماهية الشيء.

قال شيخنا، أيّده الله: ما ذكره من الرسم غير جامع للمعنيين مطلقاً، بل للذاتي العارض، والمكان من الذاتيات الداخلة في حدّ الموضوع بلا واسطة، كالحيوان والناطق بالنسبة إلى الإنسان، وإلا فما فوق الحيوان من الجسم والجوهر وغير ذلك من الذاتيات العامة غير داخل فيه؛ إذ هو غير محمول على الموضوع بما هو هو، بل هو داخل فيه، وهو كلام لم يدل لفظ الشيخ عليه.

وقوله: إن ما كان من هذه المقدمات أعمّ فهو الجنس القريب، وما كان منها مساوياً فهو الفصل، يلزم عليه حقيقة الأسود والأبيض وغير ذلك من الحقائق المركبة،

الباحث عنه أو معروضهما كما مر في حده واعلم أن أخذ المقومات في الحد أخذ طبيعي وأخذ الموضوع فيه اضطراري إنما قال يرسم ولم يقل يحد لأن الأمور المختلفة بالماهية لا يمكن أن يجمع في حد لأنها لا تشترك في الذاتيات المميزة لكنها يمكن أن يجمع في رسم لأنها ربما تشترك في لوازم تميزها عما عداها وذلك الرسم هو أن يقال ما يؤخذ في حد الموضوع أو يؤخذ الموضوع في حده فالأول مقوماته والثاني أعراضه الذاتية الأولية وإن أريد أن يجمع جميع الأعراض الذاتية قيل ما يؤخذ في حد الموضوع أو يؤخذ الموضوع أو ما يقوّمه مما لا يخرج عن العلم الباحث عنه أو معروضهما كما مر في حده واعلم أن أخذ المقومات في الحد أخذ طبيعي وأخذ الموضوع فيه اضطراري. [61/1].

فإن الأسود لذاته، وبما هو هو يقتضي الشبيه والسوادية، ولا يفهم دون فهمها، وهما مقومان له على الوجه المذكور، وليست الشبيه جنساً، ولا السوادية فصلاً؛ إذ الفصل لا بدّ وأن يكون مقوّماً لوجود ما تخصص من الجنس، وكذلك الجنس ما كان متقوّماً في وجوده الخاص بالفصل، كالناطق بالنسبة إلى الحيوان، والحيوان بالنسبة إلى الناطق، وليس السواد مقوّماً لوجود ما تخصص من الشيء بالأسود، بل هو المقوم للسوادية في وجودها ضرورة كونه جوهراً والسوادية عرضاً.

قال الشيخ: وأمّا الحسّاس والمتحرك بالإرادة طبعاً، وإن أنزلنا أنهما مقوّمان مساويان لتلك الجملة معاً بالشركة، فليس يدلان على الماهية[1].

قال الشارح: لأن المشهور أنهما فصلان مقوّمان للحيوان في درجة واحدة.

قال: وهو باطل؛ لأنه إمّا أن يكون كل واحد مستقلاً بالتقويم؛ بحيث يستغنى المقوم بكل واحد منهما عن كل واحد منهما، فيكون كل واحد منهما مقوّماً وغير مقوّم، هذا خلف، أو يكون الواحد مستقلاً بالتقويم دون الآخر، فيكون الفصل هو ذلك المستقل لا غير، أو لا يكون واحداً منهما مستقلاً، فلا يكون المجموع أيضاً مقوّماً؛ لأنه متقوّم بكل واحد منهما، وكل واحد منهما يجب أن يكون متقوّماً بمحله؛ لأن الصفة الحالة إذا لم تكن مقومة للمحل فلا بدّ من تقومها به، فإذاً يكون المحل مقوّماً لمقوّم ذلك المجموع، فيمتنع أن يتقوّم به، فظاهر أن الشيء الواحد لا يكون له فصلان في درجة واحدة، فإذاً الحسّ والحركة ليسا مقومين، بل لازمين لنفس الحيوانية.

---

(1) قال الطوسي: إنما قال ذلك لأنهما عند الجمهور فصلان متساويان يقومان الحيوان والتحقيق يقتضي أن الفصل الذي يتحصل به الجنس لا يكون فوق واحد لأن الواحد إن لم يتحصل به الجنس لا يكون فصلاً وإن تحصل به كان ما عداه فضلاً فلا يكون فصلاً اللهم إلا أن يكون الفصول مأخوذة عن علل مختلفة وحينئذ يكون الفصل الحقيقي مجموعها وكل واحد منها هو جزؤه وربما يكون الفصل الحقيقي شيئاً لا يدل على ذاته إلا بعرض ذاتي له فيشتق له الاسم من ذلك العرض كالناطق المشتق من النطق الدال على فصل الإنسان فإن وجد له عرضان يشتبه تقدم أحدهما على الآخر فقد يشتق له عن كل واحد منهما اسم وحينئذ ربما يظن أن المفهوم من الاسمين فصلان متغايران لتغاير معنييهما والحساس والمتحرك بالإرادة في هذا الموضع من هذا القبيل فإن مبدأ الفصل الحقيقي هو النفس الحيوانية التي هي معروضة الحس والحركة فاشتق له اللقب منهما ولما لم يكن هذا التحقيق منطقياً أعرض الشيخ عنه وعرّض بأن ذلك مخالف للتحقيق بقوله وإن أنزلنا أنهما مقومان أي إن فرضنا. [61/1].

قال شيخنا، أيّده الله: المختار من هذه الأقسام إنما هو القسم الأخير منها، وهو أن كل واحد لا يستقل بالتقويم.

قوله: «فلا يكون المجموع منهما مقوّماً» غير مسلَّم.

قوله: «لأنه متقوّم بكل واحد منهما، وكل واحد منهما يجب أن يكون متقوّماً بمحله» إنما يلزم ما ذكره إن لو لم يكن كل واحد منهما مؤثراً في تقويم المحل، ولا يلزم من كون كل واحد غير مستقل بالتقويم ألّا يكون مؤثراً في التقويم.

قال الشيخ: بل إنما يجعله حيواناً عين ما يتقدم، فيجعله إنساناً[1].

قال الشارح: وهو موضع شك؛ لأن الحيوان جزء الإنسان، والجزء متقدم بالوجود، فلا بدّ وأن يكون جعل الحيوان متقدماً على جعل الإنسان، فكان يجب أن يقال: «الذي يجعله إنساناً يتقدم فيجعله حيواناً» والشيخ قلب الأمر وقال: «الذي يجعله حيواناً هو الذي يتقدمه فيجعله إنساناً» ثم أخذ في حلّه بما هذا معناه، وهو أن قال: «الحيوان منقسم إلى: حيوان هو كالجزء المادي من الإنسان وليس بمحمول، وهو متقدم في وجوده على وجود الإنسان، وإلى حيوان محمول، وهو متأخر في وجوده عن وجود الإنسان» ولمّا كان كلام الشيخ في الحيوان المحمول لا جرم جعل وجود الإنسان متقدماً على وجود الحيوان.

قال شيخنا، أيّده الله: ما ذكره في جهة الحمل غير صحيح؛ لوجهين:

الأول: هو أن الحيوان المحمول على الإنسان ليس هو غير الحيوان الذي هو جزء معناه، وإنما يمتنع الاتحاد إن لو تعذر حمل الجزء، ولا يمتنع انقسام الحمل إلى ما هو حمل جزء، وكهذا المثال، وإلى ما هو حمل صفة الثاني.

إن ما ذكره مبني على صحة تقدير الحيوان الذي هو جزء بالوجود، وليس كذلك، فإنه لو كان الحيوان الذي هو جزء الإنسان متقدماً بالوجود على الإنسان، فإمّا أن يكون وجود الإنسان في آن وجود الحيوان الذي هو جزء أو في آن غيره، فإن كان الأول فلا تقدم بالوجود، وإن كان الثاني فيلزم أن يكون بين آني الوجود زمان؛ إذ الآنات لا تتالى على ما عرف في موضعه.

---

(1) قال الطوسي: إشارة إلى تقدم وجود الإنسان باعتبار الخارج على الحيوان الذي هو الجنس وإن كان وجود الجنس في العقل متقدماً على تصوره. [79/1].

وعند ذلك فيكون الحيوان الذي هو جزء للإنسان متقدماً على الإنسان بالزمان، وهو محال، فوجودهما إذاً معاً بالزمان، وإن كان الجزء متقدماً بالذات، وإذا كان كذلك فجعل أحدهما لا يكون متقدماً على جعل الآخر بل معاً، فإذاً المراد من قول الشيخ إنما عين ما يتقدم على الحيوان فيجعله حيواناً هو عين ما يجعله إنساناً، لا بمعنى أن جعله إنساناً متقدماً على جعله حيواناً.

قال الشيخ: المقول في جواب «ما هو[1]» الذي هو الجنس، والمقول في جواب «ما هو» الذي هو النوع.

قال الشارح: واعلم أن من الناس من زعم أن النوع الإضافي أعمّ من النوع الحقيقي.

قال: واعلم أن هذا الكلام يحتمل وجهين:

الأول: أن يقال: النوع المضاف جنس للنوع الحقيقي.

والثاني: أنه ليس بجنس له، ولكنه لازم أعمّ منه.

والذي يدل على بطلان الوجهين جميعاً: أن النوع الإضافي قد يوجد مع عدم النوع الحقيقي، والحقيقي أيضاً قد يوجد مع عدم الإضافي، كالحقائق البسيطة، مثل: النقطة، والوحدة، فإن لها حقائق وماهيات، وهي مقولة على الأشخاص الداخلة تحتها، وأيضاً فإن المركبات إنما تتركب عن البسائط، فيكون لكل واحد من تلك البسائط حقيقة نوعية بالمعنى الحقيقي، ولا يكون لها نوعية إضافية، وإلا لكانت أيضاً مركبة من الأجناس والفصول فلا تكون البسائط بسائط، هذا خلاف.

قال شيخنا، أيّده الله: الحق في ذلك أنه وإن انفكّ كل واحد من النوعين عن الآخر غير أن كل واحد منهما أعمّ من وجه وأخصّ من وجه، فإن النوع الحقيقي قد يكون بعينه نوعاً إضافيًا كالإنسان، وقد لا يكون إضافيًا كالبسائط، فهو أعمّ من هذا الوجه من الإضافي، والإضافي قد يكون حقيقيًا كالإنسان وقد لا يكون حقيقيًا كالحيوان، فيكون من هذا الوجه أعمّ من الحقيقي.

قال الشيخ في «الفصل»: وقد يكون للنوع المتوسط، فيكون فصلاً لجنس النوع الأخير[2].

---

(1) في الأصل (فيه) والمثبت من نص الإشارات.

(2) لما فرغ من بيان ماهية الفصل رجع إلى الإشارة التفصيلية إلى أن فصلية كل واحد من الذاتيات =

قال الشارح: فيه إشكال؛ لأنه ليس كل ما كان فصلاً للنوع المتوسط فإنه يكون فصلاً لجنس النوع الأخير، فإن الجسم نوع الجوهر، بل النامي نوع الجسم، وليس فصل واحد منهما فصلاً لجنس النوع الأخير؛ إذ الجسم والنامي ليسا جنسين للنوع الأخير.

وبالجملة: فهذا الكلام إنما لم يصح إذا لم تزد المراتب على الثلاث، أمَّا إذا كانت الزيادة عليها ممكنه لم يكن على إطلاقه صحيحاً.

قال: ولقائل أن يجيب عنه: أنه لم يقل: «فيكون فصلاً للجنس القريب للنوع الأخير» بل قال: «فصلاً لجنس النوع الأخير»، والجسم والنامي أجناس النوع الأخير لكن لا قريبة بل بعيدة، فاندفع الاستدراك.

قال شيخنا، أيَّده الله: ما ذكره في دفع الإشكال مما يوقع الشيخ في إشكال آخر، فإنه وإن كان الجسم والنامي من الأجناس العالية للنوع الأخير فما الفائدة في تخصيصه بالذكر للنوع الأخير دون النوع الذي فوقه، وليس هو أولى من أن يقول: «فيكون فصلاً للنوع الذي تحته» أو أن يقول: «الجنس: الأنواع التي تحته» فإذاً ما ذكره خلاف ما هو الظاهر من كلام الشيخ، والأقرب في تحقيق الجواب أن يقال قول الشيخ: «فيكون فصلاً لجنس النوع الأخير» قضية مهملة، وهي في حكم حرية؛ أي: بعض ما هو فصل للنوع المتوسط يكون فصلاً لجنس النوع الأخير.

ثم قال الشارح: ويجب أن تعلم: مقوّم الجنس مقوّم للنوع؛ لأن جزء الجزء جزء ولا ينعكس؛ لأن الكل لا يكون جزءاً للجزء، ومقوم النوع مقسم الجنس لدخول الجنس فيه ولا ينعكس، فلا يكون مقسم الجنس مقوّماً للنوع.

قال شيخنا، أيَّده الله: قوله: «فلا يكون مقسم الجنس مقوّماً للنوع» خطأ، فإن مقوّم النوع من الفصل هو بعينه المقسم لجنس ذلك النوع، بل كان الواجب أن يقال: «إن مقوم الجنس لا يكون مقسماً للنوع».

قال الشيخ: «والنوع يرسم بأحد المعنيين أنه كلي يحمل على أشياء لا تختلف

التي لا تصلح لجواب ما هو بالقياس إلى أي شيء يكون وعند وصوله إلى فصل الجنس أشار إلى ما ذكره بأن المقول في جواب ما هو هو الذاتي الأعمل وأحال بيانه إلى هذا الموضع. [1/ 88]

إلا بالعدد في جواب «ما هو» ويرسم بالمعنى الثاني أنه كلي يحمل عليه الجنس وعلى غيره حملاً ذاتيًا أوَّليًا»[1].

قال الشارح: ولقائل أن يقول: ما معني الأولية؟ ولِمَ اعتبرها في أحد الرسمين دون الثاني؟

قال: فنقول: الحمل الأول هو الذي لا يكون بينه وبين الموضوع واسطة، وإنما شرط الأولية في الرسم الثاني؛ لأن كون الحيوان نوعاً ليس إلا بالقياس إلى الجنس القريب له، فلا جرم اعتبر فيه الأولية، وأمَّا الرسم الأول فإنه من الممتنع أن يكون وصفان مقولان على كثيرين مختلفين بالعدد فقط في جواب «ما هو» ثم يكون أحدهما أوليًا دون الثاني.

قال شيخنا، أيّده الله: النوع المضاف وإن كان نوعاً بالقياس إلى الجنس القريب له، فالفرق إنما تتم أن لو بيّن أن نوعيه النوع الحقيقي ليست بالقياس إلى الأشياء المختلفة بالعدد تحته، وليس في كلامه ما يشير إلى ذلك.

وقوله: «إنه من الممتنع أن يكون وصفان مقولان على كثيرين مختلفين بالعدد فقط في جواب «ما هو» ثم يكون أحدهما أوليًا دون الثاني».

قال شيخنا، أيّده الله: وكذلك أيضاً فإنه يمتنع أن يكون وصفان مقولان على كثيرين مختلفين بالذوات في جواب «ما هو» ثم يكون أحدهما أوليًا بالنسبة إلى تلك الموضوعات دون الثاني.

---

(1) قال الطوسي: الكلي هو الجنس للخمسة ولذلك وضعه في أوائل رسومها والكلي يقع بالاشتراك على طبايع الموجودات وحدها وهو الطبيعي وعلى العموم الذي إذا لحقها اشتركت الجزئيات فيها وهو المنطقي وعلى الملحوق مع اللاحق وهو العقلي وقد مر ذكرها فالجنس للخمسة هو المنطقي لا غير وإنما قال في رسم الفصل يحمل في جواب أي شيء هو في جوهره لأن الخاصة أيضاً قد تحمل في جواب أي شيء هو إلا أنها إنما يفعل تمييزاً عرضياً لا ذاتياً وجوهرياً وقال في رسم النوع الإضافي إن الجنس يحمل عليه أيضاً حملاً ذاتياً أولياً لأن الجنس البعيد يحمل عليه أيضاً حملاً ذاتياً لكنه لا يكون أولياً وهو لا يكون نوعاً إلا بالقياس إلى القريب والباقي ظاهر وإنما جعل هذه الأقوال رسوماً لا حدوداً لأن الحمل على الشيء أمر عارض لماهية الكليات وغير مقوم إياها فإن الجنس في نفسه هو الكلي الذاتي لمختلفات الحقيقة بالاشتراك سواء حمل عليها أو لم يحمل وأما حمله عليها أو كونه صالحاً لأن يحمل فمما يعرض لها بعد تقومه وكذلك في البواقي وإنما أورد الشيخ رسومها دون حدودها لأنها أشد مناسبة لبياناتها المتقدمة. [94/1].

قال الشيخ: «الحدّ قول دال على ماهية الشيء[1]، ولا شك أنه يكون مشتملاً على مقوماته أجمع».

قال الشارح: المركب من ذاتيات الشيء المميزة له عن غيره قد يكون متضمناً لكل ذاتياته، وقد لا يكون، مثل قولنا: «الإنسان جسم ناطق» فإن الناطق لا يدل على النمو والحس والحركة إلا بالالتزام، ومن المعلوم أن مثل هذا التعريف ليس من قبيل الرسوم؛ لأن الرسم تعريف الشيء بخواصه وأعراضه، وهذا التعريف ليس إلا بالذاتيات، فإذاً هذا التعريف حدّ ناقص، وإذا كان الحدّ قد يكون تاماً وناقصاً، فالحكم على الحدّ بوجوب اشتماله على الذاتيات يكون مستدركاً، ويقال بأن هذا النوع لا يسمى: حدًّا، وهو يناقض ما نصّ عليه في حدوده، ولا يسمى أيضاً: رسماً، بل هو قسم ثالث، فحينئذ يستمر لفظ الكتاب.

قال شيخنا، أيّده الله: الشيخ إنما قصد الحدّ التام لا مطلق الحدّ، ويجب تنزيل كلامه عليه نظراً إلى دليله، وهو ذكر الحدّ الخاص به، وهو أولى من حمله على إرادة مطلق الحدّ دفعاً لما ذكره من المحذور.

قال الشيخ: «ويكون لا محالة مركّباً من جنسه وفصله».

قال الشارح: واعلم أن هذا الكلام مشهور، والشيخ رجع عنه في «الحكمة المشرقية» وقال ما هذا حكاية ألفاظه: وأمّا المحدودات على ذواتها، وأمّا الأمور المركبة غير هذا النحو من التركيب، فقد تحدّ لها حدوداً ولكنك لا تجدها مركبة من أجناس وفصول؛ لأن تركيبها ليس من أجناس وفصول، ويجب أن يتوقع من الحدّ أن

---

(1) هذا الحد قد يرسم بأنه قول يقوم مقام الاسم المطابق في الدلالة على الذات والحد منه تام يشتمل على جميع المقومات كقولنا للإنسان إنه حيوان ناطق ومنه ناقص يشتمل على بعضها إذا كان مساوياً للمحدود كقولنا له إنه جسم أو جوهر ناطق والتام لا يكون إلا واحداً وأما الحدود الناقصة فكثيرة يفضل بعضها على بعض بحسب ازدياد الأجزاء وأيضاً منه ما يكون بحسب الاسم ومنه ما يكون بحسب الماهية كما مر والمراد هاهنا هو الذي بحسب الماهية واسم الحد يقع على التام والناقص بالاشتراك لأن التام دال على الماهية بالمطابقة كالاسم إلا أن الاسم مفرد والحد مؤلف والناقص دال عليها لا بالمطابقة بل بالالتزام ويقع على الحدود الناقصة بالتشكيك لأن المشتمل على أجزاء أكثر أولى بهذا الاسم من المشتمل على أجزاء أقل فإذا أطلق هذا الاسم فالواجب أن يحمل على التام الذي هو الحد الحقيقي وحده وإياه عنى الشيخ في هذا الفصل.

يكون دالاً على الماهية ومطابقاً لمفهوم اللفظ ليس مأخوذاً من أمور لازمة ولاحقة لمفهوم اللفظ، وما عليك بعد أن تفعل هذا ألّا يكون أوردت جنساً وفصلاً فيما لا يكون له جنس وفصل، ومن الذي فرض عليك ذلك، فأمّا أمثال هذه التركيبات فمثل حدّنا الجسم المأخوذ مع البياض، فإنك تحتاج أن يدل على حقيقة الجسم وحقيقة البياض، فإذا فعلت فتراك قصرت في الدلالة على حقيقة الشيء، وانحرفت عنها إلى تعريفها بلوازمها كلاً.

قال شيخنا، أيّده الله: الحقائق المركبة كالأبيض والأسود ونحوه، وإن كان لها حدود من حيث هي كذلك لا من أجناس وفصول، فكلام الشيخ في «الحكمة المشرقية» إنما يكون رجوعاً عن كلامه في هذا الكتاب أن لو كان الشيخ قاصداً لكلامه في هذا الكتاب مطلق الحدّ، وأمّا إذا كان قاصداً للحدّ الدال على جوهر الشيء وماهيته، وهي الحقيقة البسيطة لا على الماهية العارضة على جوهر الشيء ككونه أبيض وأسود ونحوه فلا، ويجب تنزيل كلامه على ذلك دفعاً للتناقض في كلامه، فإنه أولى من إبطال أحد كلاميه، واعتبار الآخر.

قال الشيخ: وأمّا إذا عرف الشيء بقول مؤلف من أعراضه وخواصه التي تخصه جملتها، فقد عرف ذلك الشيء برسمه[1].

---

(1) قال الطوسي: ما ذكره الشيخ رسم للرسم وحده أن يقال هو قول مؤلف من محمولات لا تكون ذاتية بأجمعها أو لا تكون على ترتيبها الواجب يراد به تعريف الشيء والرسم منه تام يفيد التمييز عن كل ما يغاير المرسوم ومنه ناقص يفيد التمييز عن بعض ما يغايره وقيل التام هو الذي يشتمل على الذاتيات والعرضيات والناقص ما اقتصر فيه على العرضيات وأيضاً منه جيد يساوي المرسوم ويكون أبين منه ومنه رديء وهو ما يخالفه فمن شرائط الجودة المساواة للمرسوم لئلا يتناول ما ليس منه أو تخلى عما هو منه وربما لم يكن كل واحد من العرضيات متساوياً واجتمع منها ما يكون مساوياً فيصير رسماً كما يقال مثلاً في رسم الخفاش إنه الطائر الولود، وقول الشيخ التي تختص جملتها بالاجتماع إشارة إلى هذا المعنى والإشكال الذي أورده الفاضل الشارح، وهو أن مساواة اللازم الواقع في الرسم لملزومه لا تعرف إلا بعد معرفة الملزوم، فيكون معرفة الملزوم به دوراً لا ينحل بما ادعى حله به وهو قوله يقيد اللوازم الغير المساوية بعضها ببعض حتى تركب منها ما يكون مساوياً ويعرف به ولا يلزم الدور فإن الإشكال في كيفية معرفة كون المجموع مساوياً بحاله وحله أن يقال: المساواة في نفس الأمر هي غير العلم بالمساواة والشرط في انتقال الذهن عن اللازم المساوي إلى الملزوم هو المساواة في نفس الأمر لا العلم بها فإذا نظر الباحث عن الشيء فيما يكشفه من لوازمه وعوارضه مساوية كانت أو غير
-

قال الشارح: تعريف الشيء بالخواص والعوارض رسم، لكن ليس كل رسم، فإنه يكون تعريفاً بالخواص، بل التعريف بالخاصة الواحدة أيضاً رسم.

قال شيخنا، أيّده الله: إن أراد بقوله: «التعريف بالخاصة الواحدة يكون رسماً» عندما إذا كان الشيء المرسوم له خواص ككون الإنسان ضاحكاً وكاتباً وغير ذلك، ففيه إشكال، وذلك أن التعريف بالخاصة إنما كان رسماً؛ لكون الخاصة مميزة للشيء المرسوم عمَّا عداه؛ لملازمتها له دون غيره، والخواص المتعددة متغايرة الحقيقة كالضاحك والكاتب، ومخالفة في الحقيقة للمرسوم أيضاً، فالاقتصار في رسم الإنسان مثلاً على كونه كاتباً مع كون الكاتب ملازماً للإنسان كملازمته للضاحك وغيره من الخواص لا يكون موجباً للتميز.

قال الشارح: واعلم أن هاهنا بحثاً لا بدّ منه، وهو أن اللازم المعرّف للشيء لا يمكن أن يكون أعمّ من الشيء ولا أخص، بل يجب أن يكون مساوياً، وذلك اللازم مما لا يعرف إلا بواسطة الملزوم الذي هو علة له، فيتوقف معرفة كل واحد منهما على الآخر.

قال: وحلّه أنَّا نأخذ من اللوازم ما هو أعمّ من الشيء، ثم نقيد البعض بالبعض فيصير مساوياً للشيء فلا يلزم الدور.

ومثاله: أنَّا إذا عرَّفنا الكيفية بأنها: هيئة قارة لا يوجب تصورها تصور شيء خارج عنها ولا نسبة ولا قسمة في أجزائها وأجزاء حاملها، فكل واحد من قيود هذا التعريف أعمّ من الكيف، فلا يكون العلم بها مستفاداً من العلم بالكيف، ثم إنها بعد تقييد

مساوية مفردة أو مركبة وواصلة بعضها إلى ذلك الشيء علم بعد ذلك أنه كان مساوياً له ولا يلزم الدور ثم إنه يعرف غيره بما يعرّف مساواته ولا يحتاج ذلك الغير أيضاً إلى تقدم العلم بالمساواة واعلم أن اللازم الواحد وإن كان مساوياً فإنه لا يكون من حيث هو واحد رسماً وكذلك الفصل وحده لا يكون حداً ناقصاً وذلك الواحد منها لا يدل على الشيء المطلوب بالمطابقة وإلا لكان اسمه بل إنما يدل عليه بالالتزام وهو يشتمل على قرينة عقلية موجبة لنقل الذهن من اللازم إلى الملزوم وتلك القرينة إن صرح بها اقتضت لفظاً آخر بإزائه فكان الدال بالحقيقة شيئين لا شيئاً واحداً ولهذا السبب يعد الحدود والرسوم في الأقوال دون المفردات من الألفاظ وأيضاً انتقال الذهن من شيء إلى شيء على سبيل اللزوم أمر ضروري ليس للصناعة فيه مدخل والانتقال من الحدود والرسوم إلى المطالب صناعي وإنما يتعلق بالصناعة تأليف مفرداتها لا غير فهي لا تكون إلا مؤلفة. [طوسي 103/1].

بعضها بالبعض يصير مساوياً للكيفية، فإذا ذكرناها لتعريف الكيفية لم يلزم الدور.

قال شيخنا، أيّده الله: ما ذكره في حل الإشكال غير صحيح لوجهين:

الأول: أنه ليس كل خاصة مستعملة في الرسوم على النحو المذكور إلا كان رسم الإنسان بأنه كاتب خطأ؛ إذ لم يكن الحال فيه على ما أشار إليه في رسم الكيفية من تقييد بعض الصفات العامة بالبعض الثاني.

إن الإشكال إنما يندفع إن لو كان إيراده على هذا الوجه، وهو أن حقيقة اللازم لا تعرف دون معرفة حقيقة الملزوم، فإذا توقفت معرفة الملزوم على معرفة اللازم كان دوراً، وأمّا إذا كان إيراده على ما يقول، وهو: «أن معرفة المرسوم باللازم تتوقف على تصور كونه لازماً للمرسوم؛ إذ الرسم مما ليس بلازم للمرسوم» محال، ومعرفة كونه لازماً له يتوقف على تصور الملزوم، فإن تصور لزوم شيء لشيء مع عدم تصور الملزوم محال، وعند ذلك فالدور يكون لازماً، وإن كانت حقيقة اللازم لا يتوقف معرفتها على تصور الملزوم.

قال الشيخ: هذا الصنف من التركيب الذي نحن مُجْمِعُون على أن نذكره هو التركيب الخبري، وهو الذي يقال لقائله أنه صادق فيما قاله أو كاذب[1].

قال الشارح: الصحيح أن يقال في حدّ الخبر: هو الذي يدل تصريحه على ثبوت شيء لشيء أو سلبه عنه.

قال شيخنا، أيّده الله: هذا ينتقض بقولنا: المستحيل معزوم فإنه خبر، وليس فيه

---

(1) قال الطوسي: قيل: عليه الصدق والكذب لا يمكن أن يعرّفا إلا بالخبر المطابق وغير المطابق فتعريف الخبر بهما تعريف دوري والحق أن الصدق والكذب من الأعراض الذاتية للخبر فتعريفه بهما تعريف رسمي أورد تفسيراً للاسم وتعييناً لمعناه من بين سائر التراكيب ولا يكون ذلك دوراً لأن الشيء الواضح بحسب ماهيته ربما يكون ملتبساً في بعض المواضع بغيره ويكون ما يشتمل عليه من أعراضه الذاتية الغنية عن التعريف أو غيرها مما يجري مجراها عارياً عن الالتباس فإيراده في الإشارة إلى تعيّن ذلك الشيء إنما يلخصه ويجرده عن الالتباس وإنما يكون دوراً لو كانت تلك الأعراض أيضاً مفتقرة إلى البيان بذلك الشيء وهاهنا إنما يحتاج إلى تعيين صنف واحد من أصناف التركيبات فيه اشتباه لأنه لم يتعين بعد وليس في الصدق والكذب اشتباه فيمكننا أن نقول إنا نعني بالخبر التركيب الذي يشتمل حد الصدق والكذب عليه كما لو وقع اشتباه في معنى الحيوان مثلاً فيمكننا أن نقول إنا نعني به ما يقع في تعريف الإنسان موقع الجنس ولا يكون دوراً. [112/1].

إثبات شيء لشيء ولا سلبه عنه؛ إذ المستحيل وما حكم به عليه بشيء، وينتقض أيضاً بالمركب التقييدي، كقولنا: «حيوان ناطق»؛ فإنه يدل تصريحه على ثبوت شيء لشيء وليس بخبر، وينتقض أيضاً بالقضية الشرطية المتصلة، وليس فيها الحكم بإثبات شيء لشيء ولا سلبه عنه، وذلك كما في قولنا: «إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود».

فإن القضاء بوجود التالي عند وجود المقدم خبر، وهو غير محكوم بإثباته للمقدم ولا سلبه عنه، فإن قيل: «الحكم في مثل هذه القضايا الشرطية إنما هو بملازمة التالي للمقدم، والملازمة شيء، وهي محكوم بإثباتها للمقدم».

قلت: فلو كان التالي عدماً فملازمته للمقدم لا يكون شيئاً؛ إذ هو وصف للعدم والعدم ليس بشيء، فوصفه لا يكون شيئاً فلا يكون فيه إثبات شيء بشيء مع تحقق الخبرية.

قال الشيخ: وأمّا ما مثل الاستفهام، والالتماس، والتمني، والترجي، والتعجب، ونحو ذلك، فلا يقال له: صادق أو كاذب إلا بالعرض من حيث قد يعرض بذلك الخبر[1].

قال الشارح: الحاجة إلى القول هي الدلالة على ما في النفس، والدلالة إمّا أن تُراد لذاتها وإمّا لشيء آخر يُتوقع من المخاطب ليكون منه، والتي تُراد لذاتها هي: الأخبار، إمّا على وجهها وإمّا محرَّفة، والتمني والترجي وغيرهما فإنها كلها ترجع إلى الأخبار، والتي تُراد لشيء يوجد من المخاطب فإمّا أن يكون دلالة أو فعلاً غير الدلالة، فإن أريد به الدلالة فتكون المخاطبة استفهاماً واستعلاماً، وإن أريد به عملاً من الأعمال أو فعلاً من الأفعال غير الدلالة فـ«يقال»: أنه من المساوي «التماس»، ومن الأعلى «أمر ونهي»، ومن الأدنى «تضرع ومسألة».

قال شيخنا، أيَّده الله: أمّا قوله: «فإن أريد به الدلالة فتكون المخاطبة استفهاماً» منتقض بما إذا قال لغيره: «دلّني على كذا» فإنه طالب للدلالة وليس باستفهام.

---

(1) قال الطوسي: وفي بعض النسخ من حيث قد يعبر بذلك عن الخبر وهذا تأكيد لما ذهبنا إليه فإنه قد صرح بأن الصدق والكذب يعرضان لتركيب واحد هو الخبر ولا يعرضان لغيره من التركيبات إلا بعض صيرورتها خبراً بالقوة والتعريض بالاستفهام عن الخبر كما يقال ألست قلت كذا ويراد به أنك قلت وبالالتماس كما يقال تفضل بكذا ويراد به أني أريد تفضلك به وكذلك في سائرها. [113/1].

وقوله: «وإن أريد به عملاً من الأعمال غير الدلالة أنه يكون من الأعلى «أمراً أو نهياً» ليس كذلك، فإن أراده عمل ما لا يكون نهياً، بل أراده الدلالة على تركه هو النهي.

قال الشيخ: وأصناف التركيب الخبري ثلاثة.

قال الشارح في أثناء شرحه: وأمّا الذي يكون كل واحد من جزئه خبراً، وقد اقترن بهما من أخرجهما عن الخبرية فلا بدّ، وأن يكون بينهما نسبة، وتلك النسبة إمّا الملازمة وإمّا المعاندة، فالأول: هو الشرطي المتصل، والثاني: هو الشرطي المنفصل.

قال شيخنا، أيّده الله: قوله: «ولا بدّ وأن يكون بينهما نسبة، وتلك النسبة إمّا الملازمة وإمّا المعاندة» خطأ، فإنه لو كانت القضية الشرطية المتصلة أو المنفصلة سالبة فإنها تكون قضية شرطية، وليس فيها نسبة بملازمة ولا معاندة، بل سلب اللزوم والعناد، فكان من الواجب أن يقال: لا بدّ بينهما في حالة الإيجاب من نسبة... إلى آخره.

قال الشيخ: ويجب أن نعلم أن حق كل قضية جملية أن يكون لها مع معنى المحمول والموضوع معنى الاجتماع هو ثالث معيبيهما.

قال الشارح: كل خبر فلا بدّ فيه من شيء هو المخبر عنه، ومن شيء هو المخبر به، ومن نسبة لأحدهما إلى الآخر إمّا بالثبوت أو بالسلب، فاللفظ الدال على المخبر عنه هو الموضوع، والدال على المخبر به هو المحمول.

قال شيخنا، أيّده الله: إن كان اللفظ الدال على المخبر عنه منحصراً في المحمول كما ذكر فليس كل خبر هكذا؛ لخروج القضايا الشرطية المتصلة عنه، وإن كان ذلك أعمّ من المحمول والموضوع فقد بطل ما ذكره من الحصر فيها.

وقوله: «ولا بدّ من نسبة لأحدهما إلى الآخر إمّا بالثبوت وإمّا بالسلب» يشعر أن السلب نسبة وليس كذلك، بل سلب النسبة، ولهذا لو قلنا: «الحجر لا نسبة له إلى الإنسان» كانت القضية جملية والحكم فيها بسلب النسبة لا بالنسبة.

قال الشيخ: وإذا توخى أن يطابق اللفظ المعنى بعده استحق هذا الثالث لفظاً ثالثاً يدل عليه، وقد يحذف ذلك في لغات كما يحذف ذلك في لغة العرب أصلاً، كقولنا: زيد كاتب، وحقه أن يقال: زيد هو كاتب، وقد لا يمكن حذفه في بعض اللغات كما في الفارسية الأصلية، وهذه اللفظة تسمى: رابطة.

قال الشارح: يجب أن تعلم أن المحمولات على قسمين:

- **منها**: ما يتضمن الدلالة على الرابطة.
- **ومنها**: ما لا يكون كذلك.

فالأول: هو الكلمات، والأسامي المشتقة، والكلمات والأسامي المشتقة متشاركة في كونها دالة على معانٍ ثابتة لموضوعات غير معيَّنة، فإن الكاتب مثلاً ليس دلالته على الكتابة فقط، بل على ثبوت الكتابة لشيء ما، وذلك هو النسبة الحاصلة من الكتابة ومن موضوعها ومحلها، فإذا كانت النسبة أحد الأمور الداخلة في مفهومات الأسامي المشتقة، والكلمات لا جرم لم يكن هناك حاجة إلى ذكر لفظ مفرد يدل على تلك النسبة، بل أمثالها تكون محمولة بأنفسها من غير حاجة إلى ذكر لفظ مفرد يدل على تلك النسبة، ولو فعل كان ذلك تكراراً من غير فائدة.

قال: فإن قيل: إذا قلنا: «الإنسان كاتب» فالإنسان مفهوم مغاير لمفهوم الكاتب، وإذا تغاير المفهومان فلا بدّ وأن يكون انتساب أحدهما إلى الآخر زائداً على مفهوميهما، فيستدعي لفظاً ثالثاً.

قال: فنقول أولاً: هذا باطل بالكتابة، فإنها محمولة بنفسها مع أن ما ذكرتموه فيها حاصل؛ وأيضاً فلأن النسبة إن كان مفهومها مغايراً لمفهوم الموضوع لكنها منتسبة إليه لذاتها، فذلك الذي تكون إليه النسبة داخلة في مفهومه يكون منتسباً إلى الموضوع لذاته، وأمَّا إذا كانت المحمولات أسماء جامدة فلا بدّ من اللفظ الدال على تلك النسبة، فإن تلك النسبة إذا كانت معنى ثالثاً مغايراً للموضوع والمحمول لا جرم وجب إفرادها بلفظ يدل عليها إمَّا مصرحاً وإمَّا مقدراً، فظهر بهذا أن من القضايا ما تكون ثنائية بالطبع، ويمتنع جعلها ثلاثية، ومنها ما يكون ثلاثية ويمتنع جعلها ثنائية، وأنه ليس الأمر على ما يظنه الظاهريون من أن الثنائية هي التي لم تذكر الرابطة فيها لفظاً حتى لو صرح بها صارت ثلاثية.

ثم قال بعد هذا بأسطر: واعلم أن قول الشيخ: «يقال: زيد كاتب، وحقه أن يقال: هو كاتب» فيه نظر؛ لأن الكاتب من الأسامي المشتقة، وقد بيّنا أن أمثالها تكون محمولة بذواتها فلا حاجة بها إلى اللفظ الدَّال عليها.

قال: وقد صرَّح الشيخ بذلك في «الحكمة المشرقية» فقال: وأمَّا إذا كانت القضية غير ثلاثية إنما هي ثنائية فقط لم يذكر فيها الرابطة استغناءً؛ لأن محمولها كلمة أو اسم

مشتق اشتقاقاً يتضمن النسبة المذكورة على حسب اللغة.

قال: وهذا تصريح منه بأن الأسامي المشتقة تتضمن الدلالة على النسبة المذكورة، فلعله تساهل في هذا الكتاب؛ لأن غرضه هاهنا تعريف حال العدول والتحصيل لا تحقيق التمييز بين الثلاثيات، والكلام يفصل في مقصوده ويحمل في غير مقصوده، ومع ذلك فالتحقيق ما ذكرناه.

قال شيخنا، أيّده الله: الكاتب وإن دلَّ على الكتابة وموضوعها ونسبتها إلى موضوعها فليس الموضوع المدلول عليه بلفظ «الكاتب»: الكتابة، ونسبتها إليه غير الموضوع المقوّم للعرض لا الموضوع الذي هو بإزاء المحمول، ولهذا فإنه قد يكون الموضوع بإزاء المحمول غير مقوّم للمحمول، بل ربما كان المحمول مقوّماً له، كقولك: «الإنسان حيوان» ونحوه، وما هو المحمول هاهنا إنما هو جملة ما دلَّ عليه لفظ الكاتب وهو الكتابة، وموضوعها المقوّم لها ونسبتها إليه، والموضوع الذي هو بإزاء المحمول لهذا المحمول غير مدلول عليه بلفظ «الكاتب» ولا على نسبته إليه بطريق التعيين، فلا بدّ من لفظ يدل على النسبة بينهما ضرورة كونها زائدة على مفهوميهما كما سبق.

وعلى هذا يكون الكلام في سائر الأسماء المشتقة وفي الكلمات، ثم وإن قدّر أن الاسم المشتق أو الكلمة يدل على الموضوع الذي هو بإزاء المحمول لذاته غير أنه غير معيَّن، فتعيين نسبته إلى الموضوع المعين لا يكون مدلولاً للكلمة ولا للاسم المشتق، فيستدعي لفظاً يدل عليه، وعلى هذا فقد ظهر أن الثنائية ما لم يذكر فيها الرابطة لفظاً، والثلاثية ما كانت الرابطة مذكورة فيها، وعند ذلك فيجب تأويل كلام الشيخ في «الحكمة المشرقية» إن أمكن، والقضاء بإبطاله؛ إذ هو أولى من إبطال كلامه في هذا الكتاب مع اعتقاده الدليل.

قال الشيخ: حرف السلب إذا تأخر عن الرابطة أو كان مربوطاً بها كيف كان؟ فالقضية إثبات صادقة كانت أو كاذبة، وإن الإثبات لا يمكن إلا على ثابت متمثل في وجود أو وهم، فيثبت عليه الحكم بحسب إثباته، وأمّا النفي فيصح أيضاً عن غير الثابت[1].

---

(1) قال الطوسي: يريد بيان ما يلزم المنطقي في هذا الموضوع وهو بيان الفرق بين العدول والسلب =

قال الشارح في آخر شرحه لآخر هذا المعنى: وهاهنا بحث لا بدّ منه، وهو أن لقائل أن يقول: المعقول من كون الشيء وصفاً لغيره ثبوته للغير، وثبوته للغير فرع على ثبوته في نفسه، فما لا ثبوت له في ذاته يستحيل أن يكون له ثبوت لغيره، ومحمول المعدولة أمر عدمي؛ إذ لا بصيرية طبيعية عدمية، فتستحيل ثبوتها للغير، فالمعدولة لا تكون موجبة، ثم أورد على نفسه إشكالاً وأجاب عنه، لا حاجة إلى إعادته.

ثم قال: وزيادة التحقيق لذلك أن القضايا المعدولة ليس من شرطها ثبوت المحمولات، بل ثبوت نسبتها إلى الموضوعات، وكل ما أمكن جعله محمول قضية أمكن جعله موضوعاً لقضية أخرى، فموضوع القضية أمكن أن يكون عدميًا، فيبطل ما ذكرتموه من أن موضوع المعدولة يجب أن يكون وجوديًا.

ثم قال: وإن سلَّمنا أن موضوع المعدولة يجب أن يكون وجوديًا، فلِمَ قلتم: إن موضوع السالبة يجوز أن يكون عدميًا؟

وبيانه: وهو أن السلب المطلق غير معقول ولا متصور، بل ما لم يخصص سلب محمول عن موضوع لم يتقيد ولم يعقل، فإذاً الموضوع يجب أن يكون له تقيُّد وتخصيص، وكل ما كان كذلك فهو موجود.

قال شيخنا، أيَّده الله: قوله: «المعقول من كون الشيء وصفاً لغيره ثبوته للغير إن

بحسب اللفظ وبحسب المعنى أما بحسب اللفظ فبتقدم الربط على السلب وتأخره عنه كما مر وقد أفاد بقوله أو كان مربوطاً بها كيف كان أن الاعتبار بالعدول إنما هو بارتباط حرف السلب بالرابطة على الموضوع سواء تأخر الحرف عن الرابطة كما في لغة العرب أو تقدم عليها كما في لغة الفرس مثل قولهم زيد نا بينا است وأما بحسب المعنى فبأن موضوع الموجبة معدولة كان أو محصلة يجب أن يكون شيئاً ثابتاً عند من يحكم بالإيجاب عليه وموضوع السالبة لا يجب أن يكون كذلك وذلك لأن غير الثابت لا يصح أن يثبت له شيء ويصح أن ينفى عنه كزيد المعدوم فإنه لا يصح أن يقال إنه حي ويصح أن يقال إنه ليس بحي لأنه ليس بموجود فلا يكون حياً وذلك الثبوت لا يجب أن يكون خارجياً فقط أو ذهنياً فقط كما مر بل يكون ثبوتياً عاماً محتملاً لجميع أقسام الثبوت غير خاص بشيء منها وأما موضوع السالبة فيجوز أن يكون ثبوتياً ويجوز أن يكون عدمياً سواء كان ممكن الثبوت أو ممتنعه فالسالبة أعم تناولاً للموضوع من الموجبة ولأجل ذلك يكون السالبة البسيطة أعم من الموجبة المعدولة إذا تشاركا في الأجزاء وكذلك السالبة المعدولة من الموجبة البسيطة والاعتراضات التي أوردها الفاضل الشارح على ذلك لما لم تكن قادحة في هذا الباب بل كانت معارضات وحججاً مبنية على أصول غير متقررة كان الاشتغال بها مما يؤدي إلى الإطناب ولا يقتضي مزيد فائدة أعرضنا عنها. [127/1].

أراد به وجوده له» فغير مسلَّم، وإن أراد به أن يكون معقولاً له في نفسه فمسلَّم، ولكن إثباته للموضوع بهذا المعنى يكون معقولاً في نفسه، ومحمول المعدولة وإن كان عدميًا فمعقول لا محالة، ومعقول لموضوعها أيضاً، وذلك لا يلزم منه امتناع إيجاب المعدولة على ما أشار إليه، وأيضاً فإن معنى قولنا: «الإنسان هو غير بصير» هو أن الشيء الذي هو إنسان هو الشيء الذي هو غير بصير، والشيء الذي هو غير بصير ليس عدميًا محضاً كما أشار إليه.

وقوله: «كل ما أمكن جعله محمول قضية أمكن جعله موضوعاً لقضية أخرى» ليس كذلك، فإن الكلمات بأسرها أمكن أن تكون محمولات في القضايا ولا تكون موضوعات لها أصلاً؛ إذ الفعل يخبر به ولا يخبر عنه، ثم وإن سلِّم أن كل ما أمكن أن يجعل محمول قضية أمكن أن يجعل موضوع قضية أخرى مسلَّم.

وغايته: جواز كون موضوع القضية الإيجابية معدولاً، وذلك لا يخرجه عن كونه وجوديًا لما سبق.

قوله: «لِمَ قلتم: إنه يجوز أن يكون موضوع السالبة عدميًا».

قال شيخنا، أيّده الله: لأن سلب الصفة قد يصح مع سلب الموصوف ولا كذلك إثبات الصفة.

قوله: «السلب المطلق غير معقول» غير صحيح على إطلاقه، فإنَّا نتصور معنى السلب مطلقاً على وجه يشترك فيه آحَاد السلوب كما في سائر الكليات مع أشخاصها، بل الواجب أن يقال: السلب المطلق في القضايا الخاصة دون تقيُّده بمحمول وموضوع غير معقول.

قوله: «فإذاً يجب أن يكون الموضوع مقيداً مخصصاً» مسلَّم، ولكن لا يلزم منه أن يكون موجوداً، فإن الشيء كما يكون متخصصاً في طرف وجوده فيكون متخصصاً في طرف عدمه، فالموضوع في قولنا: «شريك الله ليس هو بصير وإن كان معدوماً» فمخصص لا مطلق.

قال الشيخ: فإنك إذا قلت: إن كان كلَّما كانت الشمس طالعة؛ فالنهار موجود، فإمَّا أن تكون الشمس طالعة، وإمَّا ألَّا يكون النهار موجوداً، فقد ركبت متصلة من

متصلة ومنفصلة[1].

(1) قال الشيخ: (والإيجاب المتصل هو مثل قولنا إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود أي إذا فرض الأول منهما المقرون به حرف الشرط ويسمى المقدم لزمه الثاني المقرون به حرف الجزاء ويسمى التالي أو صحبة من غير زيادة شيء آخر بعد والسلب المتصل هو ما يسلب هذا اللزوم أو الصحبة مثل قولنا ليس إذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود والإيجاب المنفصل مثل قولنا إما أن يكون هذا العدد زوجاً وإما أن يكون فرداً وهو الذي يوجب الانفصال والعناد والسلب المنفصل هو ما يسلب هذا الانفصال والعناد مثل قولنا ليس إما أن يكون هذا العدد زوجاً وإما أن يكون منقسماً بمتساويين) قال الطوسي: الاتصال قد يكون بلزوم كما في قولنا إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وقد يكون باتفاق كقولنا إن كانت الشمس طالعة فالحمار ناهق ويشملهما الصحبة المطلقة والإيجاب المتصل هو الحكم بوجود لزوم التالي للمقدم أو صحبته إياه وإن لم يكن اللزوم معلوماً ولا الاتفاق سواد كان كل واحد من المقدم والتالي موجبة أو سالبة من غير تقييد ولا تقييد أو توقيت ولا توقيت والسلب فيها هو الحكم بلا وجود هذا اللزوم أو الصحبة كذلك والإيجاب في المنفصلة هو الحكم بوجود الانفصال والعناد بين أجزائها والسلب هو الحكم بلا وجوده سواء كانت أجزاؤها موجبة أو سالبة أو مختلطة منهما وأجزاء الانفصال لا يستحق أن يسمى مقدماً وتالياً فإن سميت كانت مجازاً وذلك لأنها غير متميزة بالطبع إذ لا تفاوت في تقديم أيها اتفق ولأنها يجوز أن يكون فوق اثنين ولذلك ذكر الشيخ التسمية بهما في المتصلة دون المنفصلة إشارة إلى الخصوص والإهمال والحصر إذا كانت القضية حملية وموضوعها شيء جزئي سميت مخصوصة إما موجبة وإما سالبة مثل قولنا زيد كاتب زيد ليس بكاتب وإذا كان موضوعها كلياً ولم يتبين كمية هذا الحكم أعني الكلية والجزئية بل أهمل فلم يدل على أنه عام لجميع ما تحت الموضوع أو غير عام سميت مهملة مثل قولنا الإنسان في خسر ليس الإنسان في خسر فإن كان إدخال الألف واللازم يوجب تعميماً وشركة وإدخال التنوين يوجب تخصيصاً فلا مهملة في لغة العرب وليطلب ذلك في لغة أخرى وأما الحق في ذلك فلصناعة النحو ولا تخالطها بغيرها وإذا كان موضوعها كلياً ويبين قدر الحكم وكمية موضوعه فإن القضية تسمى محصورة فإن كان بُيّن أن الحكم عام سميت القضية كلية وهي إما موجب مثل قولنا كل إنسان حيوان وإما سالبة مثل قولنا ليس واحد من الناس بحجر وجميع ذلك ظاهر قوله: وإن كان إنما بُيّن أن الحكم في البعض ولم يتعرض للباقي أو تعرض بالخلاف فالمحصورة جزئية إما موجبة كقولنا بعض الناس كاتب فنقول الحكم على البعض لا ينافي الحكم على الكل فإن بعض الناس حيوان كما أن كلهم حيوان بل الحكم الكلي يصدق معه الجزئي ولا ينعكس ولذلك كان الجزئي أعم صدقاً من الكلي وقد يسبق إلى بعض الأوهام أن تخصيص البعض بالحكم يدل على كون الباقي بخلافه وإلا فلا فائدة للتخصيص وذلك ظن لا يجب أن يحكم على أمثاله إنما الواجب أن يحكم على ما يدل الكلام عليه بالقطع دون ما يحتمله والحاصل أن صيغة المحصورة الجزئية تدل على حكم الجزئي بالقطع مع الاحتمال الكلي إن لم يتعرض للباقي ومع عدم احتماله إن تعرض وذكر أن الباقي بخلافه.

قال الشارح: وفيه نوع إشكال؛ لأنه إذا صدق إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، وفرضنا أنه يلزم إمّا أن تكون الشمس طالعة وإمّا لم تكن، وإذا لم تكن لم يكن النهار موجوداً، فيكون ارتفاع الملزوم موجباً لارتفاع اللازم، وذلك باطل.

قال شيخنا، أيّده الله: هذا إنما يلزم أن لو كان الشيخ قد ذكر ذلك مثالاً لـ«ما المنفصلة» فيه لازمة عن نفس صورة المتصلة، وليس كذلك، بل إنما ذكره مثالاً لـ«ما المتصلة» فيه مركبة من متصلة ومنفصلة على وجه يكون صادقاً، وهو أعمّ من كونه المنفصلة لازمة عن نفس المتصلة أو لخصوص المادة، وعند ذلك فالإشكال يكون مندفعاً.

قال الشيخ: إنه قد يُزاد في الحمليات لفظة «إنما» فيقال: إنما يكون الإنسان حيواناً، وإنما يكون بعض الناس كاتباً، فيتبع ذلك زيادة في المعنى لم يكن مقتضاه قبل هذه الزيادة بمجرد الحمل.

قال الشارح: اعلم أن المحمول قد يكون أعمّ من الموضوع، وقد يكون مساوياً له، وقد يكون أخصّ.

أمّا الأعمّ: فمثل: الأجناس وفصولها والأعراض العامة.

وأمّا المساوي: فمثل: الحدود، والرسوم، والفصول المقوّمة، واللوازم المساوية.

وأمّا الأخصّ: فمثل: الفصول المقسمة، والخواص الغير المساوية.

وإذا ثبت ذلك فنقول: إذا أدخل على القضية صيغة إنما عرف أن المحمول ليس أعمّ من الموضوع، بل يبقى القسمان الآخران، وهو المراد بقوله: **هذه الزيادة تجعل** المحمول متساوياً أو خاصاً بالموضوع.

قال شيخنا، أيّده الله: أمّا كون المحمول أخصّ من الموضوع فغير متصوّر مع صدقه، فإنه إن كان محمولاً على كل الموضوع فهو كذب، وإن كان محمولاً على بعضه فالموضوع هو ذلك البعض، ولا يكون أعمّ من محموله، بل وصف الموضوع بكونه أعمّ من المحمول إنما يتصوّر بالنسبة إلى الحمل والوضع في اللفظ مع كونه كاذباً في نفس الأمر، فإن كان ذلك هو المراد من قوله، فلا مشاحة معه في اللفظ.

وقوله: «إذا أدخل على القضية صيغة إنما عرف أن المحمول ليس أعمّ من الموضوع» ليس كذلك، فإنه يصح ذلك مع صدق القضية، وإن كان المحمول أعمّ من الموضوع كما في قوله: ﴿إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ [الكهف:110] فإنه صادق، وليس المراد

به: حصر المحمول، وهو البشرية في الموضوع، وهو آنيته، فدلَّ على أن ذلك لفائدة غير ما ذكر، وأمَّا نحن فقد بيَّنا فائدة ذلك في كتبنا بالبيان المستقصي.

قال الشيخ: قولنا: بالضرورة، يكون في قوة قولنا: ممتنع ألَّا يكون.

قال الشارح: واعلم أنَّا إذا جعلنا الإمكان العامي عبارة عن سلب الامتناع امتنع جعله من باب اللوازم؛ لأن المفهوم من قولنا ليس ممكن بالمعنى العام ألَّا يكون هو أنه ليس بممتنع ألَّا يكون، ومعناه: أنه ممتنع ألَّا يكون، فإذاً المحصول من قولنا: «ليس بممكن ألَّا يكون» هو نفس قولنا: «ممتنع ألَّا يكون» فكيف يمكن جعله من لوازمه؟ فإن لازم الشيء يجب أن يكون مغايراً له.

قال شيخنا، أيَّده الله: الممكن العام وإن كان عبارة عن سلب الامتناع، وأن سلب الإمكان العام هو سلب سلب الامتناع، فسلب الإمكان العام إنما يمتنع أن يكون لازماً للامتناع أن لو كان هو هو كما زعم، وليس كذلك.

قال الشيخ: ومراعاة التقابل أن يراعي في كل واحدة من القضيتين ما يراعيه في الأخرى حتى تكون أجزاء القضية في كل واحدة منهما هي التي في الأخرى، وعلى ما في الأخرى حتي يكون معنى المحمول والموضوع، والرابطة والإضافة، والجزء والكل، والقوة والفعل، والمكان والزمان، ونحوه، وغير ذلك غير مختلف.

قال الشارح: واعلم أن اشتراط اتحاد الإضافة عند التحقيق يرجع إلى اتحاد المحمول، فإنك إذا قلت: «زيد أبو خالد» فالمحمول بالحقيقة هو أبو خالد، فإذا قلت: «زيد» ليس بأن يعني لشخص آخر، فالمحمول في الموضعين ليس شيئاً واحداً، فلا جرم لم يحصل التناقض لأجل أن المحمول فيهما ليس بواحد، وهكذا القول في اشتراط القوة والفعل، فإنك إذا قلت: «السيف قاطع» أي: له صلاحية القطع، السيف ليس بقاطع بالفعل فإنهما لم يتناقضا؛ لأن المحمول مختلف.

وأمَّا اعتبار الجزء والكل؛ فذلك أيضاً راجع إلى اعتبار وحدة الموضوع؛ لأن المحمول لا يكون جوهراً؛ لأنك إذا قلت: «الزنجي أسود» أي: في بشرته، والزنجي ليس بأسود؛ أي: في سنه، لم يتناقضا؛ لأن الموضوع ليس بواحد، بل الموضوع في إحدى القضيتين: البشرة، وفي الأخرى: السن.

وأمَّا اعتبار الشرائط فهو أيضاً قريب من ذلك؛ لأنك إذا قلت: «الأسود جامع للبصر» فالمحكوم عليه هو الذات الموصوفة بصفة السواد، وإذا قيل: «الأسود ليس

بجامع للبصر» فالمحكوم عليه هو الذات لا مع السواد، والذات مع السواد غير الذات وحدها، فيكون ذلك لعدم وحدة الموضوع وكذلك وحدة المكان، فإنك إذا قلت: «زيد جالس في الدار» فالمحمول هو الجلوس في الدار مثلاً، وإذا قلت: «ليس بجالس في السوق» فالمسلوب هو الجلوس في السوق، وذلك عائد إلى اختلاف المحمول، وكذلك إذا قلت: «كذا موجود في هذا الزمان، وكذا ليس بموجود في زمان آخر» فالمحمول الأول هو الكون في زمان معين، والمسلوب الكون في زمان آخر، فظهر أن كل الشروط عند التحقيق عائدة إلى اعتبار وحدة الموضوع والمحمول.

قال شيخنا، أيّده الله: ما ذكره وإن أمكن تحقيقه في بعض الشروط المذكورة كالإضافة والقوة والفعل والجزء والكل، فهو مما يشكل عليه في شرط الموضوع والمحمول والوقت، فإن للشرط المأخوذ مع الموضوع أو المحمول وكذا شرط الوقت غير داخل في الموضوع ولا في المحمول على وجه يكون جزءاً منه، وإلا فلو كان شرط الموضوع جزءاً من الموضوع المضاف إليه المحمول لما كانت القضية مشروطية، بل ضرورية مطلقة أن الضروري المطلق ما كانت نسبة المحمول فيه إلى الموضوع لذاتيهما غير متوقفة على شرط آخر خارج عنهما.

وعند ذلك فيبطل معنى الضرورة المشروطة بشرط مع الموضوع والمحمول، وهو ممتنع، وإذا كان شرط الموضوع والمحمول لا مدخل له في الموضوع والمحمول، فالموضوع والمحمول ما عداه ولا تعدد فيه، وعلى هذا فيكون الموضوع في قولنا: «الأسود جامع للبصر» هو الذات، وقيام صفة السواد بها شرط خارج، فيكون هو الموضوع عند قولنا: «الأسود ليس بجامع للبصر».

قال الشيخ: العكس هو أن تجعل المحمول من القضية موضوعاً والموضوع محمولاً، مع حفظ الكيفية، وبقاء الصدق والكذب بحاله.

قال الشارح: واعلم أن هذا الحد مستدرك؛ لأنه حاول تحديد مطلق العكس، ثم ذكره بحيث لا يتناول بعض أنواعه، فيكون باطلاً، بل كان يجب أن يقال: العكس هو تصيير المحكوم به محكوماً عليه، والمحكوم عليه محكوماً به حتى لا يتوجه الطعن.

قال شيخنا، أيّده الله: عاقل ما لا يظن بالشيخ أنه حاول تحديد العكس على وجه يتناول عكس الحمليات والشرطيات، ويذكر فيه ما ذكر، بل إنما قصد به العكس الواقع في الحمليات حيث كان في سياق بيان أحكام الحمليات، ولم يذكر حد العكس مطلقاً،

ثم إن ما ذكره هذا الشارح من الحد الذي ظنه جامعاً مانعاً غير صحيح.

أمّا أنه غير جامع؛ فلأنه يخرج منه عكس الشرطية المتصلة كما في قولنا: «إن كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود» فإن المقدم هو طلوع الشمس، والتالي هو وجود النهار، وليس وجود النهار محكوماً به على طلوع الشمس، ولا طلوع الشمس محكوماً عليه بوجود النهار، فالعكس في مثل هذه القضية لا يكون بتصيير المحكوم به محكوماً عليه، والمحكوم عليه محكوماً به، ولها عكس لا محالة، فإن قلنا بأن: طلوع الشمس، وهو المقدم محكوم عليه بملازمة التالي وهو وجود النهار.

قال شيخنا، أيّده الله: فيجب على هذا أن يكون العكس هاهنا هو تصيير ملازمة وجود النهار لطلوع الشمس مقدماً لأنفس وجود النهار؛ إذ هو المحكوم به على طلوع الشمس، وليس بحق، ثم وإن كان جامعاً فليس بمانع؛ إذ يدخل فيه ما ليس بعكس، فإنّا لو جعلنا ما كان محكوماً به في قضية محكوماً عليه، والمحكوم عليه محكوماً به مع بقاء الكيفية والصدق والكذب بحالة، لكنا لم نجعل المحكوم عليه حكماً على الجزء الآخر بل على غيره، ولا المحكوم به محكوماً عليه بالجزء الآخر بل غيره، فإنه لا يكون عكساً مع وجود ما ذكر من القيود.

وذلك كما لو قلنا مثلاً: «الإنسان حيوان» فالمحكوم عليه هو الإنسان، والمحكوم به هو الحيوان، فلو جعلنا الإنسان محكوماً به على الناطق، والحيوان محكوماً عليه بالجسم، فقد وجد ما ذكره في حد العكس وليس بعكس، فكان من حقه أن يقول: هو تصيير المحكوم عليه محكوماً به على ما كان محكوماً به عليه في القضية المذكورة، والمحكوم به محكوماً عليه بما كان محكوماً عليه به، لكنه قد نتجه على ما ذكره الشيخ في حد العكس من قوله: «وبقاء الصدق والكذب بحاله إشكال» وهو أن كلامه يشعر بأشراط كذب العكس إذا كانت القضية المنعكسة كاذبة، وهو محال.

وجوابه: أنه إنما قصد بقاء الصدق والكذب في القضية المنعكسة على حاله لا في عكسها، وإن كان صدق القضية المنعكسة لازماً في عكسها.

قال الشيخ: وقد جرت العادة أن يبدأ بعكس السالبة المطلقة الكلية، ويبيّن أنها منعكسة مثل نفسها، والحق أنه ليس لها عكس.

قال الشارح: القدماء اعتدوا أن السالبة المطلقة تنعكس مثل نفسها، وذلك باطل؛ لأن من الجائز أن يكون لبعض الموضوعات محمول متقارن، إمّا أخص منه مثل:

الكتابة للإنسان، ومساوياً له مثل: الضحك للإنسان، أو أعمّ منه مثل: المتحرك للإنسان، فحينئذ يصدق بالسلب المطلق أن يقال: لا شيء من الإنسان بكاتب أو ضاحك أو متحرك، ولا يصدق أن يقال: لا شيء من الكاتب أو الضاحك أو المتحرك إنسان، بل بالضرورة كل كاتب، وكل ضاحك إنسان، وبعض المتحرك أيضاً بالضرورة إنسان، فظهر أن السالبة المطلقة لا تقبل العكس.

قال شيخنا، أيّده الله: أمّا قوله: «إن الكتابة أخص من الإنسان والضحك مساوٍ له» إن أراد به قوة الكتابة وقوة الضحك فهما مساويان للإنسان، وليس أحدهما أخصّ منه، وإن أراد الكتابة والضحك بالفعل فهما أخص من الإنسان، وليس ولا واحد منهما مساوياً له، بل إنما يصح ذلك أن لو أخذ الكتابة بالفعل والضحك بالقوة وليس في لفظه ما يدل عليه.

قال الشيخ: فأمّا الأوليات فهي القضايا التي يوجها العقل الصريح لذاته لعزيزته لا لسبب من الأسباب الخارجة عنه.

قال الشارح: العلم هو أن يحصل في الذهن صورة مطابقة للمعلوم الخارجي.

قال شيخنا، أيّده الله: هذا التعريف غير صحيح من جهة أنه أخذ في تعريف العلم مطابقة المعلوم، ومن لا يعرف العلم كيف يكون عارفاً بالمعلوم.

قال الشيخ: وأمّا الشاهدان فكالمحسوسات، وهي القضايا التي إنما تستفيد الصدق بها من الحس.

قال الشارح: فإن قيل: لماذا أخرج الشيخ هذا الصنف من القضايا الأوليات؟

قال: فنقول: لأن الأولى قضية كلية لا يتوقف تصديق الذهن بها إلا على تصور موضوعها ومحمولها على الوجه الكلي، وهذا الصنف من القضايا ليست من قبيل الكليات.

قال شيخنا، أيّده الله: أمّا حدّ الأولى بأنه قضية كلية مما يخرج عنه العلم الأولي من التصورات، وأيضاً فإن قوله: «لا يتوقف تصديق الذهن بها إلا على موضوعها ومحمولها» مما يوجب اختصاص الأولى بالقضايا الجملية دون الشرطية وليس كذلك، وأيضاً فقوله: «على وجه كلي» مما يخرج علمنا بكون الجسم المشار إليه في مكان معين ليس في غيره من الأمكنة غير أن يكون أوّليًا، وليس كذلك.

قال الشيخ: النهج السابع، وفيه الشروع في التركيب الثاني الذي للحجج[1].

قال الشارح: كل قضية ففيها منسوب ومنسوب إليه، فإذا كانت النسبة بينهما مجهولة طلبنا شيئاً يعرِّفنا ذلك المجهول، ثم ذكر لذلك مثالاً لا حاجة إلى ذكره.

ثم قال: فهذا الثالث لا بدّ وأن يكون له إلى كلا الطرفين مقدمتان، فهذا الثالث المنتسب إلى الطرفين به يعرف حال النسبة المجهولة بين الطرفين، ويسمى «الحد الأوسط».

ثم قال بعد ذلك: فظاهر مما قلناه: أن القياس الواحد لا بدّ فيه من حدود ثلاثة، اثنان هما موضوع المطلوب ومحموله، والثالث: هو الذي ينسب إليهما جميعاً، وبيَّن أنه لا يمكن أن تزيد الحدود أو تنقص عن هذه الثلاثة، فالحدّ المكرر في المقدمتين هو الأوسط.

وقد عرفت أنه لماذا سمي «حدًّا أوسط» وموضوع المطلوب هو الأصغر ومحموله هو الأكبر، وإنما سمي الموضوع أصغر؛ لأن الموضوع أخصّ من المحمول، ويستحيل أن يكون المحمول أخصّ منه، بل إمَّا مساوياً له أو أعمّ منه، ولما كان الموضوع أخصّ من المحمول لا جرم جعل الموضوع أصغر والمحمول أكبر، والمقدمة التي فيها الأكبر تسمى: «كبرى»، والتي فيها الأصغر تسمى: «صغرى»، واجتماع الأصغر والأكبر تسمى: «النتيجة».

قال: وهاهنا بحث لا بدّ منه، وهو أنَّا حكمنا هاهنا بوجوب تكرار الأوسط، وحكمنا هاهنا بوجوب تكرار الأوسط، وحكمنا أيضاً أنه متى كان متكرراً كان منتجاً.

أمَّا الأول: ففيه إشكالان:

الأول: أنَّا إذا قلنا: «أ» مساوٍ «أ ب» و«ب» مساوٍ لـ«ج» وأنتجنا أن «أ» مساوٍ لمساوي «ج» فالأوسط في هذا القياس ليس بمتكرر، والنتيجة ليست حاصلة من اجتماع الطرفين.

أمَّا أن الأوسط غير مكرر؛ فلأن المقدمة الأولى وهي قولنا: «أ» مساوٍ «أ ب» فالألف هو الموضوع، والمساوي لـ«ب» هو المحمول، ثم قلنا: «ب» مساوٍ لـ«ج»

---

(1) قال الطوسي: التركيب الأول للقضايا والثاني لما يتركب عنها ولا يكون في حكمها وهي الحجج. [229/1].

جعلنا موضوع هذه القضية الباء فقط، وليس هذا تمام محمول المقدمة الأولى، فإن محمولها كان هو المساوي لـ«ب» لا الباء فقط، فظاهر أن الأوسط غير مكرر، ثم أنّا أنتجنا أن «أ» مساوٍ لمساوي «ج» فموضوع هذه النتيجة هو «أ» وهو موضوع الصغرى، وأمّا محمولها هو مساوٍ لمساوي فقط، فظهر أن الأوسط جعل جزءً من الأكبر.

ثم قال: فإن قيل: هذا القياس وإن كان في الظاهر على ما ذكرتموه لكن عند التحقيق الأوسط فيه مقدر؛ لأن تقديره هكذا: «أ» مساوٍ لـ«ب» وكل ما هو مساوٍ لـ«ب» فهو مساوٍ لـ«ج».

قال: نقول: هذا باطل من وجوه:

- **الأول:** هو أن «ج» إمّا أن يكون مساوياً لـ«ب» أو لا يكون، فإن لم يكن مساوياً لـ«ب» لم يجب أن يكون المساوي لـ«ب» مساوياً لـ«ج» فالكبرى كاذبة، وإن كان «ج» مساوياً لـ«ب» فقولنا: كل ما هو مساوٍ «ب» دخل فيه «ج»، فإذا حكمنا على كل ما يكون مساوياً لـ«ب» أن يكون مساوياً لـ«ج» لزم أن يكون «ج» مساوياً لـ«ج» وهذا أيضاً كاذب، فإن المساواة بعد المغايرة، ثم ذكر وجوهاً أُخر لا حاجة إلى ذكرها.

الإشكال الثاني: أنهم اتفقوا على أن المحمول في المحمول في الشيء يجب أن يكون محمولاً في الشيء، مثل: إذا قلنا: «الدرة في الحقة والحقة في البيت» يجب أن يكون الدرة في البيت، والأوسط هاهنا غير متكرر؛ لأن قولنا: الدرة في الحقة محمولة ليس الحقة، بل الكون في الحقة، ثم إذا عدنا والحقة في البيت فقد أعدنا بعض المحمول، ثم أورد على ذلك شكًّا، وأجاب عنه لا حاجة إلى إعادته.

وأمّا الموضع الثاني: وهو قولنا:« إذا كان الأوسط متكرراً كان منتجاً» ففيه الإشكال المشهور من أنّا إذا قلنا: «الإنسان حيوان، والحيوان جنس» لزم أن يكون الإنسان جنساً، وهو كاذب.

والجواب المشهور عنه: أن الحيوان الذي حمل عليه الجنس ليس هو المحمول على الإنسان؛ لأن الحيوان بلا شرط أن يكون معه غيره غير الحيوان بشرط ألّا يكون معه غيره كما عرف، والجنسية محمولة على الحيوان المجرد، وهو صورة عقلية، وهو غير محمول ألبتة على الإنسان، بل المحمول عليه هو الحيوان المطلق الذي لم يشترك فيه شيء أصلاً.

فكما اختلف الوسط لا جرم لم يلزم الإنتاج، وهذا الجواب ضعيف من وجوه:

- **أمّا أولاً:** فلأنه إذا كان الحيوان الذي حمل على الجنس غير محمول على الإنسان ولا على الفرس وسائر الأنواع فلا يكون الحيوان الجنسي مقولاً على شيء من الحقائق المختلفة، فيكون الحيوان من حيث إنه عرض له أنه جنس ممتنع أن يكون مقولاً على كثيرين مختلفين بالحقائق، وأيضاً فإن الشيخ هو الذي يعلمنا أن الحيوان بشرط التجريد لا يكون جنساً، بل جزءاً ومادة، فإنه لمّا أراد أن يفرق بين الحيوان إذا كان جنساً وبينه إذا كان مادة قال في «الشفاء»: إن الحيوان إذا أخذ حيواناً بشرط ألّا يكون في حيوانيته إلا هذا القدر، وأن يكون ما بعده خارجاً عنه كان مادة للإنسان، وإن أخذ بشرط أن يكون حيواناً فقط من غير أن يلتفت إلى شرط التجريد كان ذلك جنساً.

وهذا الكلام كرره في كتاب «الشفاء» في مواضع عدة، وهو تناقض ما ذكره في حل هذا الشك، وأيضاً فإن الحيوان بشرط التجريد يكون جزءاً، والجزء أقدم من الكل في الوجود، فيكون الجنس سابقاً على النوع في الوجود، فلا يكون الفصل مقوماً له في الوجود، ويكون ثبوت جنس الجنس للنوع أقدم من ثبوت الجنس له، وكل ذلك مما أبطله الشيخ في فصول المقالة الأولى من كتاب «البرهان» ومن خامسة الإلهيات في «الشفاء» فليرجع في تحقيقه إليه، فظهر ضعف هذا الجواب.

ثم قال: فيشبه أن يكون الجواب أن يقال: الحيوان الذي يحمل عليه الجنس هو الحيوان المحمول على الإنسان لا كيف اتفق، لكن بشرط أن يكون معه محمولاً على حقيقة أخرى.

وبالجملة: فالحمل لحال الشركة هو الجنس، واعتبار حمله على الإنسان من حيث هو كذلك.

قال شيخنا، أيّده الله: أمّا قوله: «إن كل قضية ففيها منسوب ومنسوب إليه، وأنه إذا كانت النسبة بينهما مجهولة فلا بدّ من شيء ثالث يُعرِّف تلك النسبة، ويسمى: «حدّا أوسط» ولا يخفى أنه إذا كان مطلوبنا مثلاً، هل النهار موجود أم لا؟».

فقلنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود.

ثم قلنا: لكن الشمس طالعة، فإنه ينتج: النهار موجود، والمعرف لهذه النسبة لا يسمى: «حدّا أوسط»، فكان من حقه أن يقول: إن النسبة المجهولة في كل قضية إذا كان المنتج لها اقترانياً فالمتوسط بين الطرفين يسمى: «حدّا أوسط».

وقوله: إن القياس الواحد لا بدّ فيه من حدود ثلاثة، وأنه لا يمكن أن تزيد

الحدود أو تنقص عن هذه الثلاثة، فإنما يصح أيضاً فيما كان اقترانياً، فالإطلاق أيضاً غير جائز.

وقوله: «إنما سمي موضوع المطلوب: أصغر؛ لأن الموضوع أخصّ من المحمول» فيناقض قوله بعد ذلك: «إن المحمول قد يكون مساوياً للموضوع وقد يكون أعمّ منه» وما ذكره من الإشكال الأول على القول بوجوب تكرار «الحد الأوسط» فبعيد عن التحصيل، فإنه إمَّا أن يكون «ب» هو «الحدّ الأوسط» أو لا يكون، فإن كان هو «الحد الأوسط» ولا مناقضة ولا إشكال، وإن لم يكن هو «الحد الأوسط» ولم يكن «الحد الأوسط» متكرراً، فإنما يلزم الإشكال إن لو كان مثل هذا النظم منتجاً.

وليس كذلك فإنه كيف يمكن الجمع بين جري المطلوب وتحقيق النسبة المجهولة بينهما من غير رابطة توجب الجمع، بل لزوم الإنتاج عند ذكر هذا النظم إنما يكون بأن يقال: «أ» مساوٍ لـ«ب»، وقولنا: «ب» مساوٍ لـ«ج» في قوة قولنا: «ج» مساوٍ لـ«ب» لأن ما ساوى شيئاً فذلك الشيء مساوياً له أيضاً، وعند ذلك فيكون «أ» و«ج» في مكان الحد الأصغر، ومساواتهما لـ«ب» هو الحد الأوسط، والمقدمة الكبرى مقدرة، وهي والمساويان لـ«ب» متساويان، فيلزم «أ» و«ج» متساويان، وعند ذلك فالحدّ الأوسط يكون متكرراً، والإنتاج يكون لازماً من غير جعل الأوسط جرءاً من الأكبر على ما زعم.

أمَّا الإشكال الثاني: فالوجه في حلِّه أن يقال: «الحدّ الأوسط» إنما هو الحقة فقط، ويتعرف ذلك بضرب من التحليل، وذلك بأن تعكس المقدمتين، وتجعل الصغرى كبرى والكبرى صغرى، والدرة حدًّا أكبر، وفي الدار حدّا أصغر، فيقول: «في الدار الحقة وفي الحقة الدرة» واللازم في الدار الدرة، فيكون الإنتاج لازماً والأوسط يكون متكرراً، وما ذكره من الإشكال المشهور على الموضع الثاني، فالحق في حلِّه إنما هو أيضاً الجواب المشهور، وهو اختلاف الحدّ الأوسط كما ذكر.

وقوله: «إذا لم يكن الحيوان الجنسي محمولاً على الإنسان وعلى غيره من الأنواع فلا يكون الجنس مقولاً على كثيرين مختلفين بالحقائق» ليس كذلك، فإنه ليس معنى كونه مقولاً على كثيرين مختلفين بالحقائق أنه صفة لكل واحد منها من حيث هو جنس، فإنه من حيث هو جنس طبيعة واحدة مطلقة لا وجود لها إلا في الأذهان، فلا يتصور أن يكون صفة للمخصص، ولا سيما إذا كان المخصص موجوداً في الأعيان

كالأشخاص، بل معنى قوله: «على المختلفات» ليس إلا بمعنى أن طبيعته إذا جرَّدناها عن الجنسية كان المفهوم منها مطابقاً لما تخصص منها بالأنواع المختلفة.

وعلى هذا فما هو الجنس إنما هو الطبيعة المطلقة، وما هو المادة إنما هو الطبيعة المخصصة، وبه يندفع ما أورده من الإشكال على كلام الشيخ، كيف وأن الكبرى في هذا النظم إن كانت كلية فظاهره الكذب، وإن كانت جرية فلا إنتاج ضرورة كونه من الشكل الأول؟

قوله بأن: «الجزء يكون أقدم من الكل في الوجود» كلام أبطلناه فيما تقدم، وما ذكره في جواب الإشكال المشهور مما يوجب حمل الجنس على الإنسان ضرورة كونه محمولاً على المحمول على الإنسان، ومن ضرورة كون الجنس محمولاً على الإنسان وصفه بأنه هو هو، واشتراط كون الجنس محمولاً بصفة الاشتراك مما لا يقدح في حمل الجنس على الإنسان؛ إذ قد أمكن حمله عليه وعلى غيره من الأنواع.

قال الشيخ في قياس المساواة: إنه ربما عرف من أحكام المقدمات أشياء تسقط، ويُبنى القياس على صورة مخالفة للقياس، مثل قولهم: «ج» مساوٍ لـ«ب»، و«ب» مساوٍ لألف، فـ«ج» مساوٍ لألف، فقد أسقط منه أن مساوي المساوي مساوٍ، وعدل بالقياس عن وجهة من وجوب الشركة في جميع الأوسط إلى وقوع شركة في بعضه.

قال الشارح: إنما أفرد الشيخ قياس المساواة بالذكر؛ لاشتماله على عدة مباحث:

الأول: أنه إذا كان «ج» مساوٍ لـ«ب» و«ب» مساوٍ لألف فالناس يظنون أنه يلزم أن «ج» مساوٍ لألف، وليس كذلك، بل اللازم منه أن «ج» مساوٍ لمساوي «أ»، ثم يضم إلى هذه النتيجة مقدمة أخرى، وهي أن مساوي المساوي مساوٍ حتى يلزم منه أن «ج» مساوٍ لألف.

الثاني: أن الأوسط فيه غير متكرر، بل المتكرر بعضه.

الثالث: أن موضوع النتيجة يكون موضوعاً للصغرى، ومحمولها يكون محمولاً في الكبرى، وقد بيَّنَّا أن محمول نتيجة القياس الأول من هذا الباب ليس مجرد محمول الكبرى، بل ذلك محمول الكبرى مع بعض الأوسط.

الرابع: أنه لا يطرد في سائر المواد، فإنَّا إذا قلنا: «ج» مخالف «أ ب» و«ب» مخالف لألف لا يلزم أن يكون «ج» مخالفاً لألف، فإن مخالف المخالف ربما

يكون مماثلاً.

الخامس: أن في استعماله في هذه أيضاً نوع إشكال؛ لأنه إذا كان «ج» مساوياً لـ«ب» و«ب» أيضاً مساوٍ لـ«ج» فيكون لـ«ج» مساوياً لمساوي «ج»، ومساوي المساوي مساوٍ، وهذا خلف؛ لأن المساواة بعد المغايرة، ولما كان هذا النوع مشتملاً على هذه المباحث لا جرم أفرده بالذكر.

قال شيخنا، أيَّده الله: أمَّا قوله: إن اللازم عن هذا القياس أن «ج» مساوي لمساوي «أ» ليس كذلك، فإنه لو كان الأمر على ما ذكر لكان الحد الأكبر هو مساوي مساوي «أ» ويكون بعض الأوسط قد جعل جزءاً من الأكبر، ويلزم منه أن يكون لزوم «أ» بلا واسطة أو أنه يستدعي واسطة أخرى، وقياساً آخر، وهو محال.

وأيضاً فإنه إذا كان اللازم هو أن «ج» مساوٍ لمساوي «أ» فلا يخلو إمَّا أن يكون «ج» مساوياً لألف أو لا يكون مساوياً لألف، فإن لم يكن مساوياً لألف فالنتيجة كاذبة، فإنه إذا لم يكن «ج» مساوياً لألف فلا يكون مساوياً لمساويه، وإن كان مساوياً لألف فيلزم أن يكون «ج» مساوياً لنفسه ضرورة كونه مساوياً لألف، وهو خلف؛ إذ المساواة تستدعي المغايرة، وهذا المحال إنما لزم من القول بكون اللازم أن «ج» مساوٍ لمساوي «أ» لا من قولهم: إن اللازم «ج» مساوٍ لألف.

وأمَّا ما ذكره من الوجه الثاني: فقد سبق جوابه فيما تقدم.

وأمَّا الوجه الثالث: فإنما هو لازم على ما ذكره لازماً على اللازم المظنون كما عرف.

وأمَّا الوجه الرابع: فغير لازم أيضاً، فإن هذا النوع من القياس إنما هو على نمط الشكل الأول، وإنتاجه لا يتم إلا بمقدمة أخرى، وهي والمخالف للمخالف مخالف، ولو صرَّح بهذا لظهر كذبها، بخلاف قولنا: المساوي للمساوي مساوٍ.

وأمَّا ما ذكره من الوجه الخامس: فإنما يلزم أن لو قلنا: إن اللازم عن قولنا: «ج» مساوٍ لـ«ب»، و«ب» مساوٍ لـ«ج»، و«ج» مساوٍ لمساوي «ج»، وليس كذلك على ما تقدم، كيف وأن ما مثل هذا النظم مما لا يلزم عنه شيء أصلاً؛ إذ القياس الاقتراني من الحمليات على هذا النمط لا بدّ فيه من حد أكبر وأصغر وواسطة، لا في اللفظ فقط بل وفي المعنى، وما مثل هذا ليس فيه إلا حدَّان، وهما: «الجيم والباء» ولو كان ذلك منتجاً لكان أكثر القضايا مع عكسها يكون قياساً، كقولنا: «كل إنسان حيوان، وبعض

الحيوان إنسان».

وعلى هذا النحو قال الشيخ: ولا بدّ من تقويم مطلب «ما الشيء» على مطلب «هل الشيء»... إلى آخره.

قال الشارح في أثناء شرحه: وأمَّا سائر المطالب مثل: كيف، وكم، وأين، ومتى، فإن كان ما عنه السؤال من الكم والكيف والأين ومتى معلوم الماهية مجهول النسبة كان مطلب «هل» قائماً مقامه، مثل أن يقول: هل زيد أسود؟ وهل هو طويل؟ وهل هو في الدار؟ وأمَّا إن كان مجهول الماهية كما هو مجهول النسبة لم يقم مطلب «هل» مقام هذه المطالب، فتكون هذه من قبيل الأمهات أيضاً.

قال شيخنا، أيَّده الله: إنما يلزم أن تكون هذه المطالب من الأمهات عند كون المسئول عنه مجهول الحقيقة، والنسبة إن لو كانت مما يصح السؤال بها عن الحقيقة، وليس كذلك، فإن «أين ومتى» ونحوها ليس سؤالاً عن حقيقة الزمان والمكان في اللغة، بل عن نسبة شيء ما إليه، فكما لا يسأل عنه عند الجهل بحقيقته ونسبته بـ«هل» فلا يسأل عنه بأحد هذه المطالب، فلا يكون إذ ذاك من الأمهات.

قال الشيخ: من الناس من يظن أن كل جسم ذو مفاصل ينضم عندها أجزاء غير أجسام تتآلف منها الأجسام، وزعموا أن تلك الأجزاء لا تقبل الانقسام لا كسراً ولا قطعاً ولا وهماً، وأن الواقع منها في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس، ولا يعلمون أن الأوسط إذا كان كذلك... إلى آخره.

قال الشارح في أثناء شرحه: ونحن نقدم على التفسير بحثين:

البحث الأول: في تعريف الجسم.

قال: والجسم يقال عند الحكماء: باشتراك الاسم على شيئين:

- **أحدهما:** الجسم الطبيعي، وهو الجوهر الذي يمكن أن يفرض فيه الأبعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة.

- **وثانيهما:** الجسم التعليمي، وهو الكم المتصل الذي يقبل التجربة في ثلاث جهات، والجسم بهذا المعنى عرض.

قال: واعلم أن الجسم بالمعنى الأول لا نزاع فيه، وأمَّا بالمعنى الثاني فبيان كونه مغايراً للجسم بالمعنى الأول أن القطعة من الشمع إذا شكَّلتها بأشكال مختلفة فإن جسمية تلك الشمعة باقية بعينها مع أن المقادير المختلفة قد تعاقبت عليها، والباقي غير

الزائل، فإذاً الجسمية مغايرة للمقدار.

قال: وهذا الفرق إنما يصح بعد ثبوت أن الجسم بالمعنى الأول غير مركب من الأجزاء التي لا تتجزأ؛ لأن على تقدير أن يكون الأمر كذلك كان توارد المقادير عليه عبارة عن انتقال بعض تلك الأجزاء من سمت إلى سمت آخر، فأمّا إذا لم يكن الجسم مؤتلفاً من تلك الأجزاء، بل كان متصلاً واحداً، فإذا جعلناه مثلاً كرة كان ثخنه أعظم مما إذا جعلناه صفيحة، وذلك الثخن قد بطل عندما جعلناه صفيحة، فوجب أن يكون ذلك الثخن الذي زال مغايراً للجسمية الباقية، فقد عرفت الفرق بين الجسم الطبيعي والتعليمي.

قال شيخنا، أيَّده الله: وإن قلنا: إن الجسم غير مؤتلف من الأجزاء، فالفرق إنما يصح أن لو ثبت أن الأبعاد المتعاقبة غير البعد الذي هو الصورة الجسمية، وإلا فعلى تقدير أن تكون هذه الأبعاد هي الصورة الجسمية، والمتعاقب عليه هو المادة، فالباقي إنما هو مادة الجسم لا نفس الجسم، والمتعاقب هو الصور، والجسم يكون إذ ذاك متجدداً بتجدد الأبعاد الصورية، وليس في كلامه إشعار بذلك.

قال الشارح: واعلم أن الذي قلنا في تعريف الجسم الطبيعي: إنه الجوهر الذي يمكن أن يفرض أبعاد ثلاثة رسم لا حدّ؛ لأنّا بيّنّا في سائر كتبنا أن قول الجوهر على ما تحته قول اللوازم لا قول الأجناس، وبتقدير كون الجوهر جنسياً فإمكان فرض الأبعاد الثلاثة فيه لا يمكن أن يكون جزءاً مقوماً لماهية الجسم من وجهين:

الأول: أن قابلية الشيء للشيء ليست أمراً وجودياً؛ إذ لو كانت أمراً وجودياً لكانت إمّا أن تكون جوهراً أو عرضاً، ثم أبطل كل واحد من القسمين بما لا حاجة إلى ذكره.

قال شيخنا، أيَّده الله: أمّا قوله: «إن قول الجوهر على ما تحته قول اللوازم» فقول خارق لإجماع الحكماء، ولم نجد له في ذلك كلاماً محصّلاً حتى يعترض عليه إلا فيما يأتي بعد، وسنتكلم عليه إن شاء الله.

وقوله: «إن إمكان فرض الأبعاد الثلاثة فيه لا يمكن أن يكون جزءاً مقوماً لماهية الجسم» فهو وإن كان حقًّا، ولكن ما ذكره من الوجه الأول في الدلالة غير صحيح.

قوله: «لو كانت القابلية أمراً وجودياً لكانت إمّا جوهراً أو عرضاً» إنما يصح أن لو كان كل موجود إمّا جوهر وإمّا عرض، وليس كذلك، فإن الإله تعالى موجود وليس

بجوهر ولا عرض، أمَّا أنه ليس بعرض؛ فلأن العرض هو الموجود في موضوع، وليس هو كذلك، وأمَّا أنه ليس بجوهر؛ فلأن الجوهر ما له وجود زائد على ماهيته، وبتقدير وجوده في الأعيان لا يكون في موضوع، وقد بان في موضعه أن وجود الإله لا يزيد على ذاته فكان من الواجب أن يقول: لو كانت موجودة فوجودها زائد على ماهيتها، وما وجوده زائد على ماهيته فإمَّا جوهر وإمَّا عرض.

قال الشيخ: ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف، لكن من أجزاء غير متناهية.

قال الشارح معنياً لشرحه هذا المعنى: وأمَّا الحجة على فساد هذا المذهب: أن الجسم لو كان متألِّفاً من أجزاء غير متناهية في العدد لكان الجزء الواحد فيه موجوداً؛ لأنه لا معنى للكثرة إلا اجتماع الوحدات، فإذا أخذنا عدداً متناهياً من تلك الأجزاء الغير المتناهية فإمَّا أن يكون مقدار ذلك المجموع الحاصل من أعداد متناهية أزيد من مقدار الجزء الواحد أو لا يكون، والثاني باطل، وإلا لم يكن اجتماعها سبباً لزيادة المقدار، فكان لا يحصل المقادير من اجتماعها؛ وذلك يوجب الجزم بأن هذه الأجسام المحسوسة غير متألِّفة من تلك الأجزاء.

وأمَّا الأول: وهو أن يكون مقدار ذلك المجموع أعظم من مقدار الواحد، فذلك يقتضي أن يكون كلَّما كانت الأجزاء أكثر كان المقدار أعظم، وإذا ثبت ذلك فنقول: لا شك في أن هذه الأجسام المحسوسة متناهية في مقاديرها، وأن نسبة بعضها إلى بعض نسبة متناهي المقدار إلى متناهي المقدار، وذلك يقتضي أن يكون نسبة ما في أحدهما من العدد إلى ما في الآخر من العدد نسبة متناهٍ إلى متناهٍ، وإلا لم يكن التفاوت في المقدار على حسب التفاوت في العدد، فإذا كانت نسبة الجسم الذي فرضناه متألِّفاً من أجزاء متناهية إلى الجسم الذي زعم الخصم أنه متألِّف من أجزاء غير متناهية نسبة متناهي المقدار إلى متناهي المقدار وجب أن تكون نسبة أحدهما إلى الآخر نسبة متناهي العدد إلى متناهي العدد، مع أن الخصم زعم أن نسبة أحدهما إلى الآخر نسبة متناهي العدد إلى متناهي العدد، وهذا خلف.

قال شيخنا، أيَّده الله: ما ذكره من البرهان على تناهي الأجزاء الموجودة بالفعل لازم عليه في تناهي الأجزاء الموجودة وهماً، وذلك أنه لو كان الجسم مؤلَّفاً من أجزاء غير متناهية في العدد وهماً، فإذا أخذنا في الوهم بعض تلك الأجزاء الغير متناهية فلجملتها لا محالة مقدار في الوهم، وهو إمَّا أن يكون مساوياً لمقدار الجملة المأخوذة

منها أو أزيد أو أنقص لا جائز أن يكون أزيد ولا مساوياً، وإلا كان مقدار البعض مساوياً بالمقدار الكل في الوهم أو أزيد، وهو خلاف، فلم يبقَ إلا أن يكون أنقص، ولا يخفى أن مقدار الجملة وما أخذ منها متناهياً وهماً.

وكما أن زيادة المقدار على المقدار بالفعل إنما هو بزيادة الأجزاء الموجودة بالفعل، فكذلك زيادة المقدار على المقدار في الوهم إنما هو بزيادة الأجزاء الوهمية، فإذا كانت نسبة أحد المقدارين في الوهم إلى الآخر نسبة متناهٍ إلى متناهٍ وجب أن تكون النسبة بين أجزائها كذلك على ما قرره، فإن نسبة أحد السببين الموجودين في الوهم كالنسبة من الموجودين بالفعل، وعند ذلك فكل ما هو جواب له عن هذا الإشكال؛ إذ أورد على الأجزاء الغير متناهية وهماً هو الجواب عنه في الأجزاء الموجودة بالفعل.

قال الشيخ: ولا يعلم أن كل كثرة كانت متناهية أو غير متناهية، فإن الواحد والمتناهي موجودان فيها.

قال الشارح: واعلم أن الكثرة قد يراد بها: الكثرة الحقيقية التي هي العدد، وعلى هذا التفسير: كل عدد يكون كثرة، وتكون الكثرة أحد نوعي الكم، وقد يُراد بها: الكثرة الإضافية، مثل قولنا: الخمسة كثيرة بالقياس إلى الأربعة قليلة بالقياس إلى الستة، وعلى هذا التفسير لا يكون كل عدد كثيراً، فإن الاثنين ليس كثيراً بالقياس إلى عدد دونه؛ لأنه العدد الأول، ولا تكون الكثرة بهذا المعنى من مقولة الكم، بل من مقولة المضاف، وإذا عرفت ذلك فنقول: أمّا الكثرة الحقيقية فلا شك أن الواحد يكون موجوداً فيها؛ لأن الكثرة لا معنى لها إلا مجموع الوحدات، فإن لم تكن الوحدة حاصلة استحال أن تكون حاصلة مع غيرها، وحينئذٍ لم تكن الوحدات المجتمعة حاصلة، فلم تكن الكثرة حاصلة.

فثبت أن كل كثرة فإن الواحد يجب أن يكون موجوداً فيها، لكن لا يجب أن يكون المتناهي موجوداً فيها؛ لأنه إن أريد بالمتناهي المتناهي في المقدار لم يجب أن يوجد في كل كثرة شيء متناهٍ في المقدار، فإن العدد كما يعرض للأشياء ذوات المقادير فقد يعرض للأشياء المجردة عن المقادير، وإن أُريد بالمتناهي: المتناهي في العدد، لم يجب أيضاً أن يكون في كل كثرة عدد متناهٍ؛ لأن الاثنين كثرة مع أنه لم يوجد فيه عدد أصلاً، بل الاثنان عدد، ولكن ليس في الاثنين عدد، فإن الشيء لا يوجد في

نفسه، وإذا ظهر ذلك فنقول: النهاية من عوارض الكم.

فإذا ثبت أنه لا يجب أن يكون في كل كثرة متناهياً في الكم المتصل أو متناهٍ في الكم المنفصل ثبت أنه لا يجب أن يحصل في كل كثرة شيء متناهٍ، فإذا كان الأولى بالشيخ أن يقتصر على قوله: «كل كثرة» فإن الواجد فيها موجود، ثم أورد دخلاً وأجاب عنه، لا حاجة إلى ذكره.

قال: وأمَّا إذا حملناها على الكثرة الإضافية اندفعت المؤاخذة؛ لأن المؤاخذة إنما كانت بإلزام الاثنين، وليس هو بكثرة إضافية.

قال شيخنا، أيَّده الله: ولو حملنا كلام الشيخ على الكثرة الحقيقية، فكلامه صحيح أيضاً، فإن الكثرة كما أن الواحد فيها موجود فيها ما زاد على الواحد من الوحدات، وإذا كان كل واحد من وحدات الكثرة موجوداً فيها فوحدات الكثرة موجودة في الكثرة، فإذا كانت الكثرة متناهية فالوحدات الموجودة فيها أيضاً متناهية؛ لاستحالة وحدات غير متناهية في كثرة متناهية.

فمعنى قوله: «فيها المتناهي موجود» أي: الوحدات الموجودة في الكثرة، ولا يخفى أن الوحدات الموجودة في الكثرة غير نفس الكثرة الكائنة عن اجتماع الوحدات، والعدد عارض لها، فيصح اتصافها بالنهاية واللا نهاية، وعلى هذا فكثرة الاثنين وإن لم يكن عدد أقل منها ففيها الوحدات التي باجتماعها حصلت الكثرة، وهي غير الكثرة على ما علم، وإذا كان كذلك فلا ورود للإشكال المذكور.

ثم وإن تعذر حمل كلام الشيخ على مطلق الكثرة الحقيقية لما ذكر من الإشكال، فلا يخفى أن الكثرة الحقيقة منقسمة إلى ما هو متناهٍ وإلى ما ليس هو متناهٍ، كما أن مطلق الكثرة منقسم إلى ما هو من باب الكم وإلى ما هو من باب المضاف، وكما أن دفع المحذور أمكن حمله على أحد مسميّ الكثرة، وهي الكثرة الإضافية، فقد أمكن دفعه بحمله على أحد نوعي الكثرة الحقيقية، وهي الكثرة الغير متناهية، فما الموجب لتعيين أحد الأمرين دون الآخر، كيف وأن حمله على الكثرة الحقيقية أولى؛ إذ هو أمسّ بالمقصود وما وقع الكلام فيه؟

قال الشيخ: **أليس إذا أوجب النظر أن الجسم لا يجوز أن يكون مؤلَّفاً من مفاصل غير متناهية، وأنه ليس يجب أن يكون لكل جسم مفاصل متناهية إلى ما لا ينفصل، فقد أوجب إمكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل.**

قال الشارح: معناه ظاهر، ولكن فيه إشكال، وهو أن لقائل أن يقول: الجسم إذا كان قابلاً لانقسامات غير متناهية، وثبت أن خروج كلها إلى الفعل محال، فحينئذٍ يجب وجود جسم لا يكون لامتداده مفاصل، وإذا كان واجباً فلماذا قال الشيخ: فقد أوجب إمكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل؟

قال: وجوابه: لعل المراد بـ«الإمكان»: الإمكان العام الذي لا ينافي الوجوب، وبتقدير أن يكون المراد به الإمكان الخاص إلا أنه لا جسم إلا ويمكن أن ينقسم بالفعل، بل الممتنع حصول كلها بالفعل، ولا منافاة بين امتناع حصولها بالكلية وبين جواز حصول كل واحد منها، وإذا كان كذلك فليس في الوجود جسم يجب أن يكون عديم المفاصل اللهم إلا لعائق خارجي كما في الأفلاك.

قال شيخنا، أيّده الله: أمّا قوله في الجواب: «لعل المراد به الإمكان العام» تقرير منه لورود الإشكال، وليس بوارد؛ وذلك لأن الإمكان في كلام الشيخ إنما يرجع إلى وجود الجسم، ولا يخفى أن وجود كل جسم ممكن لا واجب، وسواء كان نفي المفاصل عنه واجباً أو ممكناً، وأمّا نفي المفاصل فغير مصرَّح في كلام الشيخ بإعانة ولا بإمكانه، بل نفيها بالإطلاق العام، وعند ذلك فالمؤاخذة لا تكون متجهة، وعلى هذا فقد ظهر الجواب بدون ما ذكره من التعسف في الوجه الثاني.

قال الشيخ: قد علمت أن للجسم مقداراً ثخيناً متصلاً، وأنه قد يعرض له اتصال وانفكاك، ونعلم أن المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال قولاً يكون هو بعينه الموصوف بالأمرين، فإذاً قوة هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته، وتلك القوة لغير ما هو ذات المتصل بذاته الذي عند الانفصال يعدم ويوجد غيره، وعند وجود الاتصال يعود مثله متجدداً.

قال الشارح: المقصود من هذا الفصل: بيان أن الصورة الجسمية حالة في محل، وأن الجسم مركب من ذلك الحال وذلك المحل.

قال: والحجة فيه: أن الجسم لما ثبت أنه غير متألِّف من الأجزاء بل هو شيء واحد في نفسه، ولا شك أنه قد يعرض له انفصال، وليس عبارة عن تفرق الأجزاء بعد أن كانت مجتمعة؛ لأن ذلك بناء على كون الجسم متألِّفاً من الأجزاء، وقد أبطلناه، بل هو عبارة عن زوال الاتصال الذي كان حاصلاً، وهذا الاتصال كان قبل حصوله ممكن الحصول، فإمكان عروض الانفصال كان حاصلاً قبل حصول الانفصال، فيكون إمكان

الانفصال مغايراً لا محالة للانفصال، وذلك الإمكان يستدعي محلاً وليس محله الاتصال؛ لأنه لا معنى لكون الشيء موصوفاً بإمكان حدوث شيء فيه إلا كونه ممكن الاتصاف بذلك الشيء، لكن الاتصال يستحيل أن يتصف بالانفصال؛ لأنه يزول عند طرآنه، فإذاً محل إمكان الاتصال شيء سوى الاتصال، وهو الذي يكون محلاً للاتصالين المتجددين عند طرآن الانفصال، فثبت أن الاتصال الجسمي موجود في محل، وهو المسمى بـ: الهيولى.

قال شيخنا، أيّده الله: قوله: «المقصود من هذا الفصل: بيان أن الجسمية حالة في محل، وأن الجسم مركب من ذلك الحال، وذلك المحل سهو من قائله، بل المقصود إنما هو إثبات الهيولى القابلة للاتصال والانفصال لا غير، وكلام الشيخ صريح فيه لمن تدبره، كيف وأن هذا الشارح لمَّا قال: والحجة فيه كذا وكذا، لم يذكر غير البرهان على وجود الهيولى لا على كون الجسم مؤلَّفاً من الحال والمحل كما زعم؟ وذلك يُشعر بالغفلة والذهول عما يشرع في الدلالة عليه.

ثم إن هذا الشارح أورد شكًّا، وهو أن قال: الجسم قبل الانفصال كان واحداً وبعد الانفصال صار جسمين، فالزائل هو الوحدة والطارئ الاثنينية، وهما عرضان ومحلهما الجسم، فهذه الحجة تقتضي كون الوحدة والتعدد مغايرين للجسم متعاقبين عليه، فيكون المحل هو الجسم، والحال هو الوحدة والتعدد، ومما يقرر ذلك: أن الجسم بعد ورود الانفصال عليه لا يخرج عن كونه جسماً، فعلمنا أن الذي زال عنه الاتصال شيء سوى الجسمية، ثم إنه ذكر له جواباً وزيَّفه لا حاجة إلى ذكره.

ونحن نقول في حل هذا الإشكال: قد ثبت أن الجسم كما قاله الشيخ ذو مقدار ومتصل، فعروض التعدد له هو نفس الانفصال، وعند ذلك فلا بدّ وأن يكون الجسم قابلاً له، وقبوله له إمَّا بما له من الاتصال وإمَّا بما هو القابل للاتصال، لا جائز أن يقال بالأول؛ إذ هو محال كما سبق في الاحتجاج، وإن كان الثاني فهو القابل للاتصال والانفصال، فليس هو نفس الجسم المتصل، بل هو ما هو منه القابل للاتصال، وذلك هو الهيولى.

قال الشارح: وهاهنا شك لفظي، وهو أن هذا الكلام إنما يصح أن لو ثبت أن مقدار الجسم مغاير للجسم؛ لأنه لو كان نفسه لما صحَّ أن يقال: إن للجسم مقداراً؛ لامتناع أن يكون الشيء حاصلاً لنفسه، لكن لم يبين فيما مضى من هذا الكتاب أن

مقدار الجسم مغاير لكونه جسماً، فكيف قال: قد علمت أن للجسم مقداراً؟

قال: وجوابه: ما بيّنا أنه متى لم يكن للجسم مؤلّفاً من الأجزاء التي لا تتجزأ وجب القطع بأن مقدار الجسم زائد على ذاته، فلمّا بيّن الشيخ ذلك المقدم كان بيانه بياناً لذلك التالي بالقوة القريبة من الفعل، فلا جرم جاز له أن يقول: قد علمت أن للجسم مقداراً.

قال شيخنا، أيّده الله: وإن ثبت أن الجسم غير مؤلّف من الأجزاء الفردة التي يقولها المتكلم فليس يجب أن يكون المقدار مطلقاً زائداً على ذات الجسم؛ إذ المقدار لا معنى له غير بُعدٍ قابل للتجزئة، والبراهين تشهد، وعلى ما أشار إليه الشيخ في عامة كتبه أن الصورة الجسمية المقدمة للجسم الطبيعي بُعد قابل للتجزئة فتكون الصورة الجسمية مقداراً، وإن لم يكن كل مقدار صورة جسمية على ما عرف من الفرق في مواضعه، وعند ذلك فلا يكون المقدار زائداً على ذات الجسم مطلقاً، فكان من حقه أن يقول: إذا ثبت أن الجسم غير مؤلّف من الأجزاء التي لا تتجزأ وجب القطع بأن المقدار الذي هو أحد أنواع الكمّ المتصل زائد على ذاته، وفي كلام الشيخ ما يُشعر بذلك حيث قال: يعدم ويوجد غيره، وعند وجود الاتصال يعود مثله من جهة أن ذلك غير متصور في الصورة الجسمية.

قال: واعلم أن لنفاة الهيولى أن يقولوا: إمّا أن يكون لها حصول في الحيّز أو لا يكون، فإن كان لها حصول في الحيّز، فإمّا أن يكون على سبيل الاستقلال أو على سبيل التبعية، فإن كان على سبيل الاستقلال كانت الهيولى متحيزة، وذلك محال.

أمّا أولاً: فلأن حصول الجسمية فيها يلزم منه اجتماع المثلين.

وأمّا ثانياً: فلأنه لا يكون أحدهما بـ«الحالية» والآخر بـ«المحلية» أولى من العكس.

وأمّا ثالثاً: فلأن تلك الهيولى إن احتاجت إلى محل، فالكلام في محلها كالكلام فيها، ولزم التسلسل، وإن لم يكن لها حاجة إلى المحل كانت الجسمية غنية عن المحل، وهو المطلوب.

وأمّا إن كان على سبيل التبعية، وذلك بأن يقال: الجسمية تحصل بذاتها في الحيز، وتلك الهيولى تحصل في ذلك الحيّز تبعاً لحصول الجسمية فيه، وإذا كان حصول الهيولى في ذلك الحيز تبعاً لحصول تلك الجسمية فيه كانت الهيولى صفة

والجسمية موصوفاً؛ إذ لو جاز أن يكون الأمر بالعكس فليجُز كون الجسم حالاً في اللون أو الطعم أو غيرهما، وإن كان حصولهما في الحيّز تبعاً لحصول الجسم فيه.

وإذا كانت الهيولى صفة حالة في الجسم استحال كون الجسم حالاً فيها، وأمّا إن لم تكن الهيولى حاصلة في الحيّز لا على سبيل الاستقلال أو لا على سبيل التبعية مع أن الجسمية مختصة بذلك الحيز استحال أن تكون الجسمية حالة في الهيولى؛ لأنّا نعلم بالضرورة أن المختص بالجهة بالذات يستحيل أن يكون حاصلاً أو حالاً فيما لا اختصاص له بتلك الجهة لا بالذات ولا بالتبعية، فثبت أن القول بحلول الجسمية في محل يؤدي إلى هذه الأقسام الباطلة، فيكون القول به باطلاً.

قال شيخنا، أيّده الله: أمّا قوله: «إن كان ذلك على سبيل الاستقلال كانت الهيولى متحيزة» وذلك محال غير مسلَّم.

قوله: «إن حلول الجسمية فيها يلزم منه اجتماع المثلين» إنما يلزم أن لو بيّن أن الصورة الجسمية متحيزة، وليس في كلامه ما يدل عليه، ثم وإن كانت الصورة متحيزة فغايته الاشتراك بينها وبين الهيولى في التحيُّز، وليس كل شيئين اشتركا في أمر عام يكونان متماثلين وإلا كانت الأضداد وأكثر المختلفات متماثلة لاشتراكها في أمور عامة لها، ثم وإن كانت الصورة مماثلة للهيولى في جهة التحيُّز، فلِمَ لا يجوز قيام أحدهما بالآخر؟! وهو معنى الاجتماع، وما ذكره في ذلك فمجرد دعوى لا دليل.

وقوله: إنه لا يكون أحدهما بالحالية والمحلية أولى من العكس، إنما يصح أن لو وجد التماثل من كل وجه، وإلا فعلى تقدير الاختلاف ولو من وجه جاز أن يكون أحديهما محلاً والآخر حالاً، ويكون اختصاص كل واحد بالحالية والمحلية بسبب ما اختص به، وليس في كلامه ما يدل على التماثل من كل وجه، كيف وأنه محال.

وقوله: «وإن كانت الهيولى غير محتاجة إلى المحل كانت الجسمية غنيّة عن المحل، وهو المطلوب» ليس كذلك، فإنه لا يلزم من استغناء ما قام به من الإعراض عن المحل، وهو خلاف.

قوله: «وإن كانت في الحيّز على سبيل التبعية لحصول الجسمية فيه فيلزم منه أن تكون الهيولى صفة، والجسمية موصوفاً» ليس كذلك، وإلّا للزم أن يكون كل ما كان تبعاً لغيره في أمر أن يكون صفة لذلك الغير، ويلزم منه أن يكون المتحرك في السفينة تبعاً لحركة السفينة صفة للسفينة، وهو محال.

قوله: «ولو كان الأمر بالعكس فليجز كون الجسم حالاً في اللون أو الطعم أو غيرهما، وإن كان حصولهما في الحيّز تبعاً لحصول الجسم فيه».

قال شيخنا، أيّده الله: ومن أين يلزم من كون الهيولى تبعاً للجسمية في الحيّز ومن كونها محلاً للصورة الجسمية جواز أن يكون الجسم حالاً في اللون أو الطعم، وما هذا التمسك بالتمثيل من غير جامع، فقد بان أن ما ذكره من التهويل والتطويل الذي تحد به وعن خله لا حاصل له.

قال الشيخ: **ولعلك تقول: هذا إن لزم فإنما يلزم فيما يقبل الفك والتفصيل، وليس كل جسم فيما أحسب كذلك، فإن خطر هذا ببالك، فاعلم أن طبيعة الامتداد الجسماني في نفسها واحدة، وما لها من الغنى عن القائل؛ إذ الحاجة إليه متشابهة، فإذا عرف في بعض أحوالها حاجتها إلى ما تقوم فيه عرف أن طبيعتها غير مستغنية عما تقوم فيه، ولو كانت طبيعتها طبيعة ما يقوم بذاته، فحيث كان لها ذات كان لها تلك الطبيعة؛ لأنها طبيعية نوعية محصلة يختلف بالخارجات عنها دون الفصول**[1].

---

(1) قال الطوسي: هذا هو الوهم. وتقريره أن يقال إنكم استدللتم بإمكان وجود الإنفكاك والانفصال بالفعل في بعض الأجسام على كونه مقارناً للقابل وذلك لا يقتضي وجوب كون جميع الأجسام مقارنة للقابل فإن منها ما لا يقبل الفك والتفصيل بالفعل كالفلك وغيره من الأجسام الصلبة الصغيرة وإن كان قابلاً له بحسب التوهم. قوله: فإن خطر هذا ببالك هذا هو التنبيه المزيل لذلك الوهم وهو بتذكر مفهوم الامتداد الجسماني الذي هو الصورة الجسمية المتصلة بذاتها التي لا تبقى هويتها الامتدادية عند وجود الانفصال لا في الخارج ولا في الوهم ثم بتذكر كون كل ذي حجم يحجب وسطه طرفيه من الملاقاة واجب القبول للانفصال ولو في الوهم فإنه مع استحضار وجوب هذا الحكم على هذا الامتداد يمتنع الحكم يكون شيء من الأجسام غير مقارن لما يقبل الفصل والوصل العارضين في الوجود أو الوهم له وذلك لتساوى الجميع في هذا المعنى ولتخالفها فيما لا يتعلق بهذا المعنى ككون بعضها فلكاً وبعضها عنصراً أو ما يجري مجراه. واعلم أن الامتداد المذكور قد يمكن أن يؤخذ من حيث هو عام وكلي جنساً كان أو نوعاً وقد يمكن أن يؤخذ من حيث هو خاص وجزئي وقد يمكن أن يؤخذ من غير اعتبار شيء من ذلك كما سبقت إليه الإشارة في النهج الأول. وإنما يكون إذا أخذ وحده موجوداً في الخارج لا شك في وجوده فالشيخ أخذه كذلك وأشار إليه بقوله: طبيعة الامتداد فإن الطبيعة تطلق على المأخوذ كذلك كما مر. ولا شك في أنه من حيث هو طبيعة شيء واحد في نفسه مغاير لسائر الطبائع. وما لها من الغنى إن القابل أو الحاجة إليه متشابه. وذلك لأن الشيء المأخوذ من حيث هو هو لا يمكن أن يختلف الحكم عليه بالأمور المتقابلة معاً فإن اختلف فقد اختلف لكونه مأخوذاً مع أمور تقتضي الاختلاف. قوله: وإذا عرف بعض أحوالها حاجتها إلى ما تقوم فيه =

قال الشارح عُقيب شرحه لهذا المعنى: واعلم أن على هذا الكلام شكَّين:

* أحدهما: أن يقال: لِمَ قلتم: إن الجسمية طبيعة واحدة في الأجسام كلها ولا يمكن دعوى البديهة فيه؟ فإنَّا قد بيّنا أن الجسم هو الذي يقبل الأبعاد، فهاهنا أمور ثلاثة:

- أحدها: الأبعاد الثلاثة.
- والثاني: القائل.
- والثالث: قابلية الأبعاد الثلاثة.

وقابلية الأبعاد الثلاثة فقد بيّنا أنها ليست صفة ثبوتية، وتقدير أن يكون صفة ثبوتية فهي صفة خارجة عن ماهية الجسم، فإذاً ليست الجسمية إلا الأمر الذي عرض له إن كان قابلاً للأبعاد الثلاثة، أو ما لأجله حصلت هذه القابلية.

وحقيقة ذلك الشيء غير معلومة لنا؛ لأنّا لا نعلم منه إلا أنه أمر ما، والعلم بقابلية الأبعاد الثلاثة علم بلازم من لوازمه، فإذاً ماهية الجسم غير معلومة لنا، وإذا كان كذلك فكيف يمكن ادعاء العلم الضروري بأن الجسمية ماهية مشتركة فيما بين الأجسام؟ ثم أورد على ذلك دخلاً وأجاب عنه لا حاجة إلى ذكره.

قال: وقول الشيخ: «لأنه طبيعة واحدة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول» فهو جواب عن شك يذكر على قولنا: «الأجسام لما كانت مشتركة في الجسمية لزم حاجة بعضها إلى المادة حاجة كلها إليها» وذلك الشك أن يقال: أليس الجنس له طبيعة واحدة في الأنواع، ثم إنه في النوع المعين يحتاج إلى فصل ذلك النوع، وفي غير ذلك النوع لا يحتاج إلى ذلك الفصل، مثل: أن الحيوان الذي في الإنسان محتاج إلى الناطق، والحيوان الذي في الفرس مثل الحيوان الذي في الإنسان في كونه حيواناً مع أنه لا يحتاج إلى الناطق.

فعلمنا أنه لا يلزم من حاجة الشيء إلى الشيء حاجة مثله إلى ذلك الشيء، فإذاً

= عرف أن طبيعتها غير مستغنية عما تقوم فيه ولو كانت طبيعتها طبيعة ما تقوم بذاتها فحيث كان لها ذات كانت لها تلك الطبيعة. أي إذا صار بعض أحوالها وهو إمكان طريان الانفصال عليها وامتناع وجودها مع الانفصال معرفاً لكونها محتاجة إلى قابل تقوم تلك الطبيعة فيه عرف أن تلك الطبيعة محتاجة إلى القابل حيث كانت ولو كانت طبيعتها مستغنية عن القابل لكانت مستغنية حيث كانت. [طوسي2/220].

لا يلزم من احتياج جسمية الأجسام القابلة الانفصال إلى الهيولى حاجة جسمية الأجسام التي لا تقبل الانفصال إلى الهيولى.

قال: وجواب الشيخ عن ذلك هو: أن الجسمية طبيعة واحدة في الأجسام كلها، والأجسام غير مختلفة فيها أصلاً، وإنما اختلافها لأجل صورها النوعية، والصورة النوعية وإن كانت موجودة مع الصورة الجسمية في المادة الواحدة إلا أنها تكون خارجة عن ماهية الصورة الجسمية وعن وجودها.

وأمَّا الفصل فهو وإن كان خارجاً عن ماهية الجنس لكنه داخل في وجوده، فإذاً الجسمية طبيعة نوعية محصلة؛ لأنها غنية عن الصورة النوعية المقارنة لها في ماهيتها وفي وجودها، بل لا تعلق بينها وبين الصورة النوعية إلا مجرد حلولهما في محل واحد، وأمَّا الجنس فإنه طبيعة غير محصلة بدون الفصل؛ لأنه وإن كان غنياً في ماهيته عن الفصل، لكنه غير غني في وجوده عنه، فظهر أن الجسمية طبيعة نوعية محصلة، وأنه لا اختلاف فيها إلا بأمور خارجة عنها، بخلاف الجنس، فإن طبيعته غير محصلة، والاختلاف فيه إنما يكون بالفصول النوعية، فظهر الفرق، فهذا هو المراد من كلام الشيخ؛ لأنها طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول.

قال: واعلم أن الفرق لا يعجبني؛ وذلك لأن الفصل خارج عن ماهية الجنس بالاتفاق، وهو أيضاً خارج عن وجوده الخاص، فإن الإنسان إذا كان موجوداً فالحيوان الذي هو جزء من الإنسان من حيث هو حيوان وعن الوجود من حيث هو وجود فيكون لا محالة خارجاً عن الحيوان الموجود، وإذا كان كذلك كان الجنس ممتازاً في ماهيته وفي وجوده عن الفصل، ثم إن الحيوان الذي هو حصة الإنسان محتاج إلى الناطق، والحيوان الذي هو حصة الفرس مثله مع أنه غني عن الناطق، فقد وجد مثل الشيء غنياً عما احتاج إليه الشيء فقد توجه النقض، وأمَّا الصور النوعية فهي مقومة للجسمية وإلا لم تكن صورة، وتقدير ألَّا يكون مقومة، لكن هذا فرق غير قادح.

قال: بل الصحيح في الجواب أن يقال: الطبيعة الجنسية لذاتها تكون محتاجة إلى ما تحصِّل وجودها، ولكن لا تكون محتاجة لذاتها إلى شيء معين بل إلى شيء أي شيء كان، وأمَّا الفصل المعين فإنه لذاته يكون علة لوجود ذلك الجنس في الخارج، فعلى هذا الجنس لذاته علة للحاجة إلى الفصل المطلق، فلا جرم أبداً يكون محتاجاً إلى الفصل، وأمَّا تعيين الفصل فإنما جاء من قبيل الفصل لا من قبيل الجنس، فما لزم

حاجة كل حيوان إلى الناطق، وعلى هذا التقرير اندفع الشك.

قال: واعلم أن هاهنا نقضاً آخر، وهو أن قول الموجود على الواجب والممكن بالاشتراك المعنوي، ثم إن الوجود في حق الواجب واجب التجرد وفي حق الممكن واجب ألّا تجرد، فقد وجد هاهنا اختلاف المتماثلات في اللوازم.

* **الشك الثاني على أصل الدلالة:** أنه إذا ثبت اشتراك الأجسام بأسرها في الجسمية، وثبت أن ما يحتاج الشيء إليه يحتاج مثله إليه، ولكن لا بدّ من الدلالة على أن جسمية ما يحتاجه إلى محل ما، وذلك لا يمكن إثباته بما بيّن من حلول بعض الجسميات في المادة، فإن لقائل أن يقول: إنه لا يلزم من حلول الجسمية في المادة إلا جواز حلولها فيها، وأمّا أنه يلزم منه وجوب حلولها فيها، فذلك لا بدّ له من حجة أخرى؛ إذ من المحتمل أن يقال: الجسمية وإن كانت غير محتاجة إلى المحل، ولكنها يصح أن تصير حالة في المحل، وأن تصير مباينة عن المحل، فإذاً لا بدّ في بيان حاجتها إلى المحل من حجة غير ما ذكر من حلولها في المحل.

قال شيخنا، أيّده الله: لو كان الذي ادعى الشيخ اتحاد طبيعته هو القابل أو القابلية لكان ما ذكر من الإشكال الأول لازماً، وليس كذلك، بل الذي ادعى الشيخ اتحاد طبيعته إنما هو الأبعاد الجسمانية المتصلة بذاتها، ولا يخفى أن كل جسم فهو ذو أبعاد ثلاثة، وأن طبيعة الأبعاد الثلاثة في كل جسم من حيث هي أبعاد متحدة سواء كانت القابلية لها ثبوتية أو ليس، وسواء كانت حقيقة ما للأبعاد الثلاثة عارضة له معلومة أو ليس، وليست الجسمية -أي: الأبعاد- هي ما عرض له إن كان قابلاً للأبعاد أو ما لأجله حصلت هذه القابلية، فهذا الإشكال مع ركنه غير مستحسن ممن له أدنى معرفة.

وأمّا قوله على جواب الشيخ عن الإشكال: «واعلم أن هذا الفرق لا يعجبني» غير قادح في كلام الشيخ.

قوله: «لأن الفصل خارج عن ماهية الجنس بالاتفاق، وهو أيضاً خارج عن وجود الجنس الخاص» ليس كذلك، فإنه لو قدر عدم الفصل لاستحال وجود الفصل المخصص.

قوله: «إن الإنسان إذا كان موجوداً فالحيوان الذي هو جزء الإنسان يجب أن يكون موجوداً، أو الناطق خارج عن الحيوان من حيث هو حيوان، وعن الوجود من حيث هو وجود، فيكون لا محالة خارجاً عن الحيوان الموجود».

قال شيخنا، أيّده الله: الإنسان وإن كان يلزم من وجوده وجود الحيوان الذي هو جزؤه، ولكن ليس؛ لأن علة وجود الجزء وجود الإنسان، وإلا كان وجود المركب علة لوجود جزئه، وهو فلا وجود له دون وجود جزئه، فيكون دوراً، بل وجود الجزء وإن كان لا بدّ فهو علة وجود الكل، وإذا كان كذلك فلا يخفى أن وجود الحيوان الذي هو جزء الإنسان متوقف على وجود الفصل، بخلاف الأبعاد الجسمانية بالنسبة إلى الصور النوعية على ما عرف في كلام الشيخ.

قوله: إن الحيوان الذي هو حصة الإنسان محتاج إلى الناطق، والحيوان الذي هو حصة الفرس مثله مع أنه غني عن الناطق، فقد وجد مثل الشيء غنياً عما احتاج إليه الشيء، فهذا إنما يلزم أن لو قال الشيخ بأن: «طبيعة الجنس الخاص مفتقرة إلى الفصل الخاص من الناطق أو غيره» وليس كذلك، بل إنما ادعى الافتقار في الوجود إلى مطلق فصل، وهو غير ما اختاره هذا الشارح جواباً.

وأمّا النقض بالموجود المقول على الواجب والممكن فإنما يلزم أن لو كان مقولاً بالاشتراك المعنوي، وليس كذلك، بل إنما هو مقول بالاشتراك اللفظي، وإلا لزم أن ما كان ثابتاً له لذاته في موضع آخر أن يكون ثابتاً له لذاته في موضع آخر، وكان كل وجود واجباً لذاته، أو كل وجود ممكناً أو واجباً وممكناً معاً، والكل محال.

وهذا الشيخ يقول في النمط الرابع من هذا الكتاب: واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء في معنى جنسي ولا نوعي، ولا يحتاج أن ينفصل عنها بمعنى فصلي أو عرضي، بل هو منفصل بذاته، فذاته ليس لها حد؛ إذ ليس لها جنس وفصل، ولو كان وجود واجب الوجود مع أنه لا يزيد على ذاته وماهيته كما عرف في موضعه مشاركاً لغيره من الوجودات الممكنة في المعنى لاحتاج إلى ما يفصله عنها من أمر فصلي أو عرضي، وهو خلاف كلام الشيخ.

وأمّا قوله في الشك الثاني: إنه لا بدّ من الدلالة على أن جسمية ما يحتاجه إلى محل ما، وذلك لا يثبت بمجرد حلول بعض الجسميات في المادة على ما قرر.

قال شيخنا، أيّده الله: إذا ثبت أن ما من جسم إلا وهو متصل وله أبعاد ثلاثة، وثبت أن طبيعة الأبعاد الثلاثة في جميع الأجسام متحدة من حيث هي أبعاد ثلاثة، وثبت أنها في حالة قبول الانفصال والانفكاك قائمة في محل، فإمّا أن يكون قيامها بالمحل؛ إذ ذاك واجباً أو جائزاً، لا جائز أن يقال بالجواز مع وجوب فرض إمكان

الانفصال، وإلا لجاز فرض عدم قيامها بالمحل مع قيام إمكان الانفصال أو مع فرض عدم إمكان الانفصال، وكل واحد منهما محال.

فلم يبقَ إلا أن يكون ذلك بجهة الوجوب فقط، فقد وجب افتقارها إلى المحل، وما وجب افتقار ذاته إلى المحل فيلزم افتقار ذات مثله إليه على ما تقدم، وهذه القواعد فمشار إليها في كلام الشيخ ومنبه عليها، وحيث لم يصرح بها هاهنا إنما كان اعتماداً منه على فهمها من القواعد التي مهدها.

قال الشيخ: أو لعلك تقول: ليس الامتداد الجسماني الواحد بقابل للانفصال ألبتة، وأنه إنما ينفصل الجسم المركب من أجسام بسيطة لا احتمال فيها للانقسام إلا الذي يقع بحسب الفروض والأوهام وما يشبهها، فإذا خطر هذا ببالك فاعلم أن القسمة الفرضية والوهمية أو الواقعة باختلاف عرضين قارّين كالسواد والبياض في البلقة، أو مضافين كاختلاف محاذاتين، أو موازتين، أو مماستين يحدث ما يكون طباع كل واحد من الاثنين طباع الآخر، وطباع الجملة، وطباع الخارج الموافق في النوع.

وما يصح بين كل اثنين منها يصح بين اثنين آخرين، فيصح إذاً بين المتباينين من الاتصال الواقع للاثنينية الانفكاكية ما يصح بين المتصلين من الانفكاك الدافع للاتحاد الاتصالي ما يصح من المتباينين، اللهم إلا من عائق خارج عن طبيعة الامتداد لازم أو زائل، ولعل هذا العائق إن كان لازماً طبيعياً كان لا اثنينية بالفعل، ولا فصل بين أشخاص نوع تلك الطبيعة، بل يكون نوعه في شخصه.

قال الشارح معقباً لشرح هذا المعنى: واعلم أن مدار هذا الكلام على أن الأجسام متساوية في مفهوم الجسمية، وقد بيّنا فيما سلف أنه لا طريق إلى إثبات ذلك على مذهب الحكماء، ولا شك أنه يُبعد أن يقال: ليس في الوجود كله جزءان متساويان في الماهية، ولكن مجرد الاستبعاد لا يكفي في الصنائع العلمية، ثم وإن وقعت المساعدة على وجوب اشتراك الأجسام في الجنسية، ولكن لا يلزم من ذلك أن يصح على كل جسم ما يصح على سائر الأجسام، كما لا يلزم من كون لونيّة السواد مثل لونيّة البياض جواز أن ينضم فصل السواد إلى لونيّة البياض، والجواب عنه ما مرَّ، والنقض المتوجه هو الوجود على ما قررناه.

ثم وإن وقعت المساعدة على أن تلك الأجزاء يصح على كل واحد منها ما يصح على الباقي لأجل ماهيتها المشتركة بينها، ولكن يحتمل أن يكون شخصية كل واحد

منها مانعاً عن ذلك؛ لأن كل واحد منها وإن شارك الآخر في الماهية لكنه يخالفه في شخصيته، وتلك الشخصية زائدة على تلك الماهية، فيحتمل أن تكون تلك الشخصية مانعة عن ذلك، فكيف لا يقول ذلك ومن مذهبهم: أن الجسم الواحد إذا انفصل فقد زالت الجسمية التي كانت موجودة، وحدثت جسميتان أخريان، ثم إذا اتصلا مرة أخرى فإن تيك الجسميتين يزولان وتحدث جسمية أخرى.

وإذا كان كذلك فقد استحال على نصفي الجسم ما صحّ على الجسمين؛ لأن جسمية كل واحد من نصفي الجسم يستحيل أن يبقى بعد الاتصال، وجسمية كل واحد من الجسمين المنفصلين يستحيل أن يبقى بعد الاتصال، فإذاً ما صح على نصفي الجزء الواحد، وهو الاتصال على ممتنع على الجسمين، وما صح على الجسمين وهو الانفصال ممتنع على نصفي الجزء الواحد، وهذا الامتناع ما جاء من الماهية المشتركة، وإنما جاء من شخصية كل واحد من تلك الجسميات، فعلمنا أن ما قالوه غير صحيح لا في نفس الأمر ولا على مذهبهم.

قال: ويمكن أن يجاب عن أصل السؤال بجوابين آخرين:

الأول: أن يقال: هب أن ماهية كل جزء مخالفة لماهية سائر الأجزاء إلا أن كل جزء من تلك الأجزاء التي هي قابلة للقسمة الانفكاكية إذا كانت قابلة للقسمة الوهمية، فتلك الأجزاء المفترضة فيها إمّا أن تكون مختلفة في الماهية أو لا تكون، فإن كانت مختلفة في الماهية لم يكن الجزء المؤتلف منها بسيطاً بل مركباً، وكل مركب ففيه بسيط، فإذا أخذنا جزءاً بسيطاً فهو لا محالة قابل للقسمة الوهمية، فيكون أحد نصفي ذلك البسيط ملاقياً بأحد جانبيه للنصف الثاني منه، وهو لمّا كان بسيطاً كان كل واحد من أحد جانبي أحد نصفيه مساوياً في تمام الماهية لجانبه الآخر، فإذا صح على ذلك النصف أن يلاقي النصف الثاني بأحد جانبيه وجب عليه ما يصحّ كونه ملاقياً له بجانبه الثاني، ومتى صحّ ذلك صح وقوع التفكك بين نصفي ذلك الجزء.

قال: ولقائل أن يقول: فهذا يقتضي أن يماس فلك القمر بمقعرة محدب فلك عطارد وبالعكس، وهو يقتضي الحزق وأنتم لا تقولون به، وأيضاً فالاشتراك في الماهية يقتضي صحة هذا الأمر، ولكن يجوز حصول ما يمنع من هذا الأمر وهو الاتصال الحاصل كما بيّناه.

الجواب الثاني: وهو أن كل واحد من تلك الأجزاء إذا كان بسيطاً والبسيط شكله

كري، فتلك الأجزاء كراة مضمومة بعضها إلى بعض، فيحصل فيما بينها فُرج خالية، وهو محال.

قال: ولقائل أن ينازع في أن شكل البسيط كريّ، وفي استحالة الخلاء على ما يقال.

قال شيخنا، أيّده الله: أمّا قوله: «إنه لا طريق إلى إثبات التساوي في مفهوم الأبعاد الجسمانية» فقد سبق إبطاله.

وقوله: «إنه لا يلزم مع الاشتراك في مفهوم الأبعاد الجسمانية أن يصح على كل واحد ما يصحّ على الآخر» فقد تبيَّن لزومه أيضاً فيما مضى، والنقض بالكونية، فجوابه ما كان جواباً بالنقض بالحيوانية، وأمّا النقض بالوجود فقد سبق جوابه أيضاً.

قوله: «إنه يحتمل أن يكون شخصية كل واحد منها مانعة عن ذلك».

قال شيخنا، أيّده الله: إذا سلم أن ما به الاشتراك من الماهية يقتضي ذلك بذاته، فيلزم أن يلازمها ما هي مقتضية له أين وجدت ضرورة تحقق المقتضي، والشخصية وإن كانت زائدة على الماهية، وكانت «أو» يلازمها مانعاً من وقوع ما الماهية المشتركة مقتضية له بالفعل، فغير قادح في كلام الشيخ، فإنه قد أورد ما في كلامه إلى ذلك حيث قال: «اللهم إلا من عائق خارج من طبيعة الامتداد لازم أو زائل...» إلى آخر الفصل.

قوله على الجواب الأول: «فهذا يقتضي صحة أن يماس فلك القمر بمقعرة محدب فلك عطارد وبالعكس».

قال شيخنا، أيّده الله: وبالنظر إلى الماهية المشتركة القابلة لذلك يجب أن يكون كذلك، غير أنه امتنع ذلك لمانع خارج لازم لشخصية فلك القمر وفلك عطارد على ما أشار إليه الشيخ، لا أن ذلك لأن الماهية المشتركة غير قابلة، وبهذا يندفع قوله: «أنه يجوز حصول ما يمنع من هذا الأمر».

قال: أليس قد بان لك أن المقدار من حيث هو مقدار، والصورة الجرمية من حيث هي صورة جرمية مقارنة لما تقوم معه تكون صورة فيه، ويكون ذلك هيولاها وشيئاً هو في نفسه لا مقدار له ولا صورة جرمية له في نفسه فاعرفها، ولا يستبعد ألّا يتخصص في بعض الأشياء قبولها لقدر معين دون ما هو أكبر أو أصغر.

قال الشارح مُعقِباً لشرحه: وقد احتجَّ المنكرون لذلك بأن قالوا: من جوّز ذلك يلزمه القطع بإمكان أن يصير البحر، بل مجموع كرة العناصر في مقدار الخردلة، بل أقل

وبالعكس، وإلا لكانت المادة غير حادثة متغيرة؛ فإن بعض المقادير دون البعض، ولا شك أن تجويز ذلك بعيد.

قال شيخنا، أيّده الله: ومن آنس بالقواعد الحكمية علم أن ذلك محض استبعاد، ولا مدخل له في القضايا الحكمية.

قال الشيخ: يجب أن يكون محققاً عندك أنه لا يمتد بعد في ملأ أو خلاء إن جاز وجوده إلى غير النهاية، وإلا فمن الجائز أن يفرض بينهما أبعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات، ومن الجائز أن يفرض فيها هذه الأبعاد إلى غير النهاية، فيكون هناك إمكان زيادات على أول تفاوت يفرض بغير نهاية؛ ولأن كل زيادة توجد فإنها مع المريد عليه قد توجد في واحد. وأيّة زيادة أمكنت فيمكن أن يكون هناك بُعد يشتمل على جميع ذلك الممكن، وإلا فيكون إمكان وقوع الأبعاد إلى حد ليس للزائد عليه إمكان، فيكون إنما يمكن وجود المشتمل على محدود من جملة غير المحدود الذي في القوة، فيصير بين الامتدادين محدوداً في التزايد عند حدّ لا يتجاوزه العظم، وهناك ينقطع-لا محالة- الامتدادان ولا ينفذان بعده، وإلا أمكنت الزيادة على أكثر ما يمكن، وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود، وذلك محال، فبيّن أنه يكون هناك إمكان أن يوجد بُعد بين الامتدادين الأولين فيه تلك الزيادات الموجودة بغير نهاية، فيكون ما لا يتناهى محصوراً بين حاصرين هذا محال، وقد يستبان استحالة ذلك أيضاً من وجوه أخرى يستعان فيها الحركة أو لا يستعان، ولكن فيما ذكرناه كفاية[1].

---

(1) قال الفاضل الشارح: لما بين الشيخ أن الجسم مركب من الهيولى والصورة أراد بعد ذلك أن يبين امتناع إنفكاك الصورة عن الهيولى ببرهان صورته هذه كل جسم متناه وكل متناه مشكل فالجسمية لا تنفك عن الشكل والشكل لا يحصل إلا مع المادة الجسمية لا تنفك عنها. الفصل الثاني من سابعة إلهيات الشفاء أنه ليس يجوز أن يكون بعد قائم لا في مادة لأنه إما أن يكون متناهياً أو غير متناه والثاني باطل لأن وجود بعد غير متناه محال وإذا كان متناهياً فانحصاره في حد محدود وشكل مقدر ليس إلا لانفعالٍ عرض له من خارج لا لنفس طبيعته ولن تنفعل الصورة إلا لمادتها فتكون مفارقة وغير مفارقة وهذا محال. ثم قال وهذه المسألة أعني إثبات تناهي الأبعاد مبنية على أربعة مقدمات: الأولى إن الأبعاد الغير متناهية لو لم تكن ممتنعة لصح أن يخرج من نقطة واحدة امتدادان غير متناهيين لا يزال البعد بينهما يتزايد كساقي مثلث يمتدان إلى غير النهاية. والثانية: أنه يجوز أن يوجد بينهما أبعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات مثلاً يكون البعد ذراعاً والثاني زائداً عليه بنصف ذراع. والثالث: زائداً على الثاني أيضاً بنصف ذراع وهلم جراً وينبغي أن تكون الزيادات بقدر واحد ليصير البعد المتزايد بينهما المشتمل على تلك
-

قال الشارح في أثناء شرحه: واعلم أن الحجة المذكورة هاهنا على تناهي الأبعاد مبنية على مقدمات لا بدّ من تقريرها أولاً، ثم بناء الحجة عليها ثانياً:

فأولها: أن الأبعاد المتناهية لو لم تكن ممتنعة لصح أن يخرج من نقطة واحدة امتدادان غير متناهيين لا يزال البعد بينهما يتزايد، مثل: ساقي مثلث يمتدان إلى غير النهاية.

وثانيها: أنه يجوز أن يوجد بين ذينك الامتدادين أبعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات، مثل: أن يكون البعد الأول ذراعاً، والثاني يكون زائداً على الأول بنصف

-

الزيادات غير متناه في الطول. ألا ترى أنا إذا نصفنا خطاً وجعلنا أحد نصفيه أصلاً وزدنا عليه نصف النصف الآخر ثم ننصف النصف الباقي وهلم جرا إلى غير النهاية وهذا ممتنع بحسب الفرض بسبب احتمال كل مقدار للانقسامات الغير المتناهية فإذاً كانت الزيادات التي يمكن ضمها إلى الأصل غير متناهية والأصل يتزايد لا إلى نهاية مع أنه لا ينتهي إلى متناهية أن يصير المزيد عليه غير متناه أما إذا كانت بقدر واحد أو كانت متزايدة فالمطلوب حاصل ولما كان المثل موجوداً في الزائد اختار الشيخ المثل الذي لا ينافي حصول الزائد. الثالثة: أنه يجوز أن يفرض بين الامتدادين هذه الأبعاد المتزايدة بقدر واحد إلى غير النهاية فيكون هناك إمكان زيادات على تفاوت يفرض بغير نهاية. الرابعة: أن كل زيادة توجد فإنها مع المزيد عليه قد توجد في بعد واحد فكل بعد أخذته وجدت جميع الزيادات التي دونه موجودة فيه. ونرجع إلى المتن فنقول: إنما قيد الخلاء في صدر الفصل بقوله: إن جاز وجوده لأن الخلاء عنده ممتنع الوجود فلا يصح وصفه بكونه متناهياً بل يصح أن يقال لو ثبت وجوده لكان متناهياً. وقوله: وإلا فمن الجائز أن يفرض امتدادان إلى قوله: يتزايد بيان المقدمة الأولى. قوله: ومن الجائز أن يفرض بينهما إلى قوله: من الزيادات إشارة إلى المقدمة الثانية. قوله: ومن الجائز أن يفرض بينهما هذه الأبعاد إلى قوله: بغير نهاية إشارة إلى المقدمة الثالثة. قوله: ولأن كل زيادة توجد فإنها مع المزيد عليه قد توجد في واحد إشارة إلى المقدمة الرابعة. قال: ثم شرع في تركيب الحجة عنها قوله: وأية زيادات أمكنت فيمكن أن يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن شروع في الحجة ومعناه كل واحد من زيادات يمكن وجودها أقول: ويحتمل أن يكون قوله: وأية زيادات أمكنت متعلقاً بما جعله مقدمة رابعة أي وأية زيادات أمكنت إذا أخذت معاً فإنها أيضاً تكون موجودة مع المزيد عليه في بعد واحد ويكون قوله: فيمكن أن يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن قضية معللة بقوله: ولأن كل زيادة فيكون هذا الفاء جواباً لذلك اللام ويكون تقدير الكلام ولأن كل واحد من الزيادات وكل مجموع منها موجود في بعد فإذاً يمكن أن يوجد بعد يشتمل على مجموع الزيادات الممكنة الغير المتناهية. وعلى الوجه الذي فسره الشارح لا يكون للام التعليل في قوله: ولأن معلل ولا لإيراد لفظة أن وجه. [طوسي227/2].

ذراع، والثالث يكون زائداً على الثاني بنصف ذراع، وهلمَّ جرًّا على هذا الترتيب بغير نهاية، ثم ذكر في بيان الاحتياج إلى فرض أن تكون تلك الزيادات بأسرها على قدر واحد ما لا حاجة إلى ذكره.

قال: وثالثها: أنه يجوز أن يفرض بين الامتدادين هذه الأبعاد المتزايدة بقدر واحد من الزيادات إلى غير النهاية، فيكون هناك إمكان زيادات على أول تفاوت يفرض بغير نهاية.

ورابعها: أن كل زيادة توجد فإنها مع المزيد عليه قد يوجد في بُعد واحد، ثم مثل ذلك، ونظم الحجة على ما يليق، غير أنه قال في آخر ذلك كله: واعلم أن جميع مقدمات هذه الحجة جليَّة إلا مقدمة واحدة؛ وهي الرابعة، فإن لمُطالب أن يطالب بالدلالة على أنه لمَّا كان كل واحدة من تلك الزيادات حاصلاً في شيء وجب أن يكون كلها بأسرها حاصلة في بُعد واحد على التعيين، فهذه المقدمة إن أمكن إثباتها بالبرهان استمر البرهان وإلا سقط.

قال شيخنا، أيَّده الله: لا معنى للتردد والتشكك في إبطال هذه المقدمة؛ وذلك لأنَّا لو فرضنا بُعداً من الأبعاد الانفراجية مشتملاً على الزيادات الانفراجية التي لا نهاية لها، فإمَّا أن يكون فوقه بُعد آخر أو لا، فإن كان فوقه بُعد آخر فلم يكن ما فرض من ذلك البعد مشتملاً على جميع الزيادات الانفراجية، وهو خلاف الفرض، وإن لم يكن فوقه بُعد انفراجي آخر فأبعاد الساقين المفروضين متناهيات عند ذلك البعد، وهو خلاف الفرض.

وبالجملة: فتناهي بُعد الساقين متوقف على فرض مثل هذا البُعد الانفراجي بينهما، وفرض مثل هذا البعد متوقف على تناهي الساقين وهو دور ممتنع.

قال الشيخ: فقد بان لك أن الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل في الوجود، فلا يخلو إمَّا أن يكون هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه، أو يلحقه ويلزمه لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل مؤثر فيه، أو يلزمه بسبب الحامل، والأمور التي تكتنف الحامل ولوازمه منفرداً بنفسه عن نفسه لتشابهت الأجسام في مقادير الامتدادات، وهيئات التناهي والشكل، وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه كلية، ولو لزم ذلك بسبب فاعل مؤثر وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسماني قابلاً في نفسه من غير هيولى للوصل والفصل، وكان له في نفسه قوة الانفصال، وقد بانت

استحالة هذا فبقي أنه لمشاركه من الحامل.

قال الشارح: قد ذكرنا أن الغرض في بيان تناهي الأبعاد: أن يجعل ذلك مقدمة في بيان أن الصورة الجسمية لا تنفك عن الهيولى، وتقريره أن يقول: كل جسم متناهٍ، وكل متناهٍ فإنه يحيط به حد أو حدود، وكل ما كان كذلك فهو مشكل، فإذاً الأبعاد الجسمية لا تنفك عن الشكل، فنقول: إن الشكل للأبعاد الجسمية إمَّا أن تكون لنفس الأبعاد الجسمية، أو لما يحل فيها، أو لما يكون محلاً لها، أو لما لا يكون حالاً فيها ولا محلاً لها، وباطل أن يكون لنفس الأبعاد الجسمية؛ لأن جزءها مساوٍ لكلها في الماهية.

فلو كان المقتضي للشكل المعين نفس الأبعاد الجسمانية لزم محالان:

أحدهما: تساوي الأجسام بأسرها في الشكل والمقدار.

وثانيهما: أن يكون شكل الجزء مساوياً لشكل الكل؛ لوجوب التساوي في المعلولات عند التساوي في العلل، وباطل أن يكون لشيء حل في الأبعاد الجسمانية؛ لأن ذلك الحال إن كان لازماً عاد المحال، وإن لم يكن لازماً بل كان ممكن الزوال استحال أن يكون على الشكل الذي يمتنع زواله، وباطل أن يكون لشيء غير حال في الأبعاد الجسمانية ولا الأبعاد الجسمية حالة فيه؛ لأن الأبعاد الجسمانية المفردة حينئذٍ تكون مستقلة بقبول ذلك الشكل عن ذلك الشيء.

ثم إن الأبعاد الجسمية كما أنها تقبل ذلك الشكل نفسه فهي أيضاً قابلة لسائر الأشكال، وإلا لكانت الأبعاد الجسمانية لذاتها غير قابلة إلا لشكل واحد معين، وحينئذٍ يعود المحال المذكور من أنه يلزم أن يكون شكل الكل مساوياً لشكل الجزء، وإذا كانت الأبعاد الجسمية قابلة للأشكال المختلفة مع أن كل ما كان قابلاً للأشكال المختلفة فإنه يكون قابلاً للاتصال والانفصال لزم أن تكون الأبعاد الجسمية المنفردة عن المادة قابلة للاتصال والانفصال، وذلك محال على ما مرَّ في إثبات الهيولى، وإذا بطلت هذه الأقسام لم يبقَ إلا أن يكون حصول الشكل المعين لأجل شيء كانت الأبعاد الجسمانية حالة فيه، وإذا كان كذلك وجب لزوم الشكل للأبعاد الجسمانية للزوم المادة لها، وهو المطلوب.

قال شيخنا، أيَّده الله: أمَّا قوله: «وباطل أن يكون الشيء حلَّ في الأبعاد الجسمانية؛ لأن ذلك الحال إن كان لازماً عاد المحال، وإن لم يكن لازماً بل كان

ممكن الزوال استحال أن يكون على الشكل الذي يمتنع زواله» هذا إنما يستقيم أن لو بيّن أن الحال لا يخلو من القسمين، وإلا فعلى تقدير جواز أن يكون ثَمَّ قسم آخر، وهو أن يكون لازماً في بعض أشخاصها وغير لازم في البعض الآخر، فلا يتجه أحد المحالين، وليس في كلامه ما يدل على إبطال هذا القسم الثالث.

قال الشارح: وإنما **قال الشيخ:** «أعني: في الوجود» لأن الشكل غير لازم لماهية الجسم؛ لأن الذي يكون كذلك يكون لازماً كيف كانت الماهية، وعند الشيخ أن الشكل لا يلزم الجسم إلا بسبب المادة.

قال شيخنا، أيَّده الله: وإذا كان لازماً بسبب المادة فماهية المادة لا محالة مشتركة بين الأجسام العنصرية، فيجب أن يكون ما كان بسببها لازماً لها كيف كانت، وليس الأمر أيضاً كذلك.

قال الشارح: ولقائل أن يقول على قول الشيخ: ولو لزمه منفرداً بنفسه عن نفسه لتشابهت الأجسام في مقدار الامتدادات، وهيئات التناهي والشكل، أتلزمون على من جعل الأبعاد الجسمانية علة الشكل أسوأ الأجسام في الأشكال على الإطلاق أو استوائها في الأشكال الطبيعية، فإن ألزمتم الأول فهو غير لازم؛ لأنه لا يلزم من الاشتراك في المقتضي الاشتراك في المعلول، فإن الأجسام المركبة إمَّا أن تكون بسائطها باقية فيها بالفعل أو لا تكون، فإن كانت باقية فيها بالفعل فعندكم أن الصورة النوعية التي لكل جسم بسيط يقتضي أن يكون شكله ليس كرة مع أن ذلك الشكل لم يحصل، وإن لم تكن باقية كان المركب له طبيعة واحدة مع أن شكله ليس بكرة.

فعلمنا أنه لا يلزم من الاشتراك في علة الشكل الاشتراك في الشكل، وإذا كان كذلك فلعل الأبعاد الجسمانية هي علة الشكل، لكن الأجسام لم تشترك في الشكل لأمور خارجة عرضت، فمنعت عن حصول ذلك الشكل، وإن لزمتم الثاني التزمناه، فإن الشكل الطبيعي للجسم هو الكرة، والأجسام بأسرها مشتركة في هذا الاقتضاء بالاتفاق.

قال شيخنا، أيَّده الله: قوله: «وإن لزمتم الثاني التزمناه، فإن الشكل الطبيعي للجسم هو الكرة» لا يصحّ هذا على إطلاقه، فإن الجسم المركب جسم وليس الشكل الطبيعي له الكرة، فكان من حقه أن يقول: الجسم البسيط، ولو قال: الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة، لما كان مماساً لما وقع الكلام فيه من مطلق الأجسام.

قوله: «والأجسام بأسرها مشتركة في هذا الاقتضاء بالاتفاق» ليس كذلك، فإن

الأجسام المركبة غير موافق على اقتضائها للشكل الكريّ، ثم وإن كان كذلك فليس ذلك موضع الإلزام، بل موضع الإلزام إنما هو الاشتراك في وقوع الشكل لا في مجرد اقتضائه.

قال الشارح: وقول الشيخ: «وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته» معناه: أن جزء الجسم مساوٍ لكله في الماهية، فلو كان المقتضي للشكل هو الجسمية لكان الجزء مساوياً للكل.

قال: ولقائل أن يقول: الجسم البسيط يكون في نفسه شيئاً واحداً، ولا يكون له شيء من الأجزاء إلا لأحد أسباب ثلاثة:

أحدها: الانفصال.

وثانيها: اختلاف الأعراض.

وثالثها: الوهم.

وهذا هو مذهب الشيخ، وإذا كان كذلك فقوله هاهنا: «الأبعاد الجسمية لو كانت علة للشكل لوجب أن يكون شكل الجزء مثلاً لشكل الكل» إمّا أن يكون المراد منه: إلزام ذلك في الجسم الذي لم يعرض له سبب من أسباب الانقسام، أو في الجسم الذي عرض له ذلك، فإن كان الأول فالإلزام غير صحيح؛ لأن الجسم الذي لم يعرض له سبب من أسباب الانقسام لم يكن فيه جزء أصلاً، وإذا لم يكن له جزء كيف يمكن أن يقال: أنه يلزم أن يكون شكل الجزء مساوياً لشكل الكل.

وإن كان الثاني فلا يخلو إمّا أن يكون قد انفصل ذلك الجزء عن غيره أو لم ينفصل، فإن انفصل فإنّا نلتزم أن شكل الجزء يكون مساوياً لشكل الكل، وكيف لا يقول ذلك والحق أن الشكل الطبيعي للقطرة من البحر مثل الشكل الطبيعي لكل البحر وإن لم ينفصل؟ بل يكون الانقسام إمّا باختلاف الأعراض أو بالوهم، فنقول: لا شك أن وجود الجزء متأخر عن وجود الكل، فإن الجسم يوجد أولاً موصوفاً بشكل خاص، ثم إنه يعرض له اختلاف بإعراض أو توهم، ثم يحصل الجزء بسبب ذلك.

فإذاً حصول جزء الجسم متأخر عن حصول ذلك الشكل للكل، وكون الجزء جزءاً لذلك الكل وغير منفصل عنه مانع من أن يتشكل الجزء ويمثل شكل الكل، فإنه من المستحيل أن يتشكل الجزء بمثل شكل الكل حال كونه جزءاً له، وإذا كانت الأجزاء به مانعة من ذلك لم يلزم من عدم حصول ذلك الشكل لذلك الجزء، وألّا

يكون طبيعة ذلك الجزء ومقتضيه لذلك الشكل؛ لأن الحكم قد لا يوجد عند قيام المقتضي لحصول المانع.

والذي يقرر ذلك من مذهبه: أن لكل جسم بسيط صورة نوعية هي المقتضية لما له من الشكل، ثم إن جزء الماء مساوٍ لكله في تلك الصورة، ولم يجب أن يساويه في ذلك الشكل، فعلمنا أنه لا يلزم من كون الجزء مساوياً للكل في الأمر المقتضي للشكل أن يساويه في الشكل، ثم إنه دخل على ذلك دخلاً، وأجاب عنه لا حاجة إلى ذكره.

قال شيخنا، أيّده الله: أمّا قوله: «إن الجسم البسيط يكون شيئاً واحداً، ولا يكون له شيء من الأجزاء إلا لأحد أسباب ثلاثة» على ما قرر إنما يصحّ بالنظر إلى ما يفرض جزءاً معيناً عندنا، وأمّا في نفس الأمر فكل جسم له جزء ضرورة كونه قابلاً للتجزؤ والانفصال في نفس الأمر، وسواء فرض أحد الأسباب المذكورة أو لم يفرض، فإن ما نفرضه جزءاً بأحد الأسباب المذكورة إمّا أن يكون موجوداً قبل فرض ذلك السبب أو لا يكون موجوداً لا جائزاً ألّا يكون موجوداً، وإلا فذلك لازم على كل ما يفرض من الأجزاء، وجملة الجسم فغير خارج عن جملة ما يفرض من الأجزاء، ويلزم من ذلك أن يكون الجسم بكليته معدوماً، وهو خلف.

فلم يبقَ إلا أن يكون موجوداً، وغايته: أنه غير معيَّن بالنسبة إلينا، وعلى هذا فقد بطل قوله: «إن الجسم الذي لم يعرض له سبب من الأسباب المقسمة لم يكن فيه جزءاً أصلاً» ويلزم من إبطال هذا القسم إبطال ما أشار إليه من البرهان.

قوله: «فإن انفصل فإنَّا نلتزم أن شكل الجزء يكون مساوياً لشكل الكل».

قال شيخنا، أيّده الله: وإن كان مساوياً له في الكريّة، فليس مساوياً له في مقدار الامتداد على ما أشار إليه الشيخ، ولو كان كذلك لازماً لنفس الأبعاد الجسمانية للزم التساوي فيه على ما مرّ، ثم وإن صحّ ذلك في الأجسام البسيطة[1] فلم يصحّ في الأجسام المركبة على ما لا يخفى، فإن جزء المركب لا يكون مساوياً للكل في شكله

(1) مطلب وفائدة: قال الشيخ الرئيس: الأجسام من جهة قواها لا تعقل إلا على أحد أقسام ثلاثة: إما أن يكون الجسم واحداً لا تركيب فيه من جسمين، وله قوة واحدة فقط؛ وإما أن يكون الجسم واحداً لا تركيب فيه، وله قوتان؛ وإما أن يكون الجسم ذا تركيب من الأجسام تمازجت، ويختص كل واحد منها بقوة، سواء تفاعلت، فحصل منها قوة واحدة مزاجية مشتركة، أو لم تتفاعل.

مع التساوي في حقيقة الأبعاد الجسمانية.

قوله: «لكل جسم بسيط صورة نوعية هي المقتضية لما له من الشكل، ثم إن جزء الماء مساوٍ لكله في تلك الصورة، ولم يجب أن يساويه في ذلك الشكل» فهو مناقض لما التزمه أولاً في قوله: «وإن انفصل فإنّا نلتزم أن شكل الجزء يكون مساوياً لشكل الكل» كيف وإن الشكل إنما هو هيئة الحد المحيط بالجسم؟ ولا يخفى أن هيئة الحد المحيط بجزء الماء هيئة الحد المحيط بالماء جملة، فكيف ظن هذا القائل أن الاختلاف في المقادير هو الاختلاف في الشكل؟

قال الشارح: وقول الشيخ: «لو لزم ذلك بسبب فاعل مؤثر وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسماني قابلاً في نفسه من غير هيولاه للفصل والوصل، وكان له في نفسه قوة قبول الانفصال، وقد بانت استحالة هذا فبقي أنه لمشاركه من الحامل».

قال: ولقائل أن يقول: لم يلزم من كون الأبعاد الجسمية القائمة بنفسها قابلة للشكل أن تكون قابلة للفصل والوصل، ألا ترى أنك تأخذ الشمعة فتشكلها بأشكال مختلفة مع أنه لا يرد عليها لا الاتصال ولا الانفصال؟! فإن تلك الجسمية باقية بعينها كما كانت، فإذا ثبت أن قبول الأشكال قد تنفك عن قبول الاتصال والانفصال لم يلزم من الحكم بكون الأبعاد الجسمانية القائمة بنفسها قابلة للأشكال الحكم بكونها قابلة للفصل والوصل إلا بحجة وبرهان.

ثم قال: فإن قيل: الدليل عليه أن كل ما كان قابلاً للأشكال فإنه لا بدّ وأن يتميز طرف منه عن طرف آخر منه، وكل ما كان كذلك فإنه يكون قابلاً للقسمة الوهمية لا محالة، وكل ما كان قابلاً للقسمة الوهمية كان قابلاً للقسمة الانفكاكية على ما مرّ في الفصول الماضية، فإذاً يلزم أن كل ما كان قابلاً للأشكال فإنه يكون قابلاً للفصل والوصل.

قال: فنقول: وهذا الكلام لو صحّت مقدماته فإنه يغني في إثبات المطلوب عن التقسيم الذي مضى، فإنه يمكن أن يقال: الدليل على أن الأبعاد الجسمانية لا توجد في غير مادة أن الأبعاد الجسمانية يلزمها التناهي، فيلزمها الشكل، وكل شكل فإنه يصحّ أن ينقسم، وكل ما كان كذلك فإنه يصحّ عليه الاتصال والانفصال، فإذاً لو وجدت الأبعاد الجسمانية لا في مادة لصحّ الاتصال والانفصال عليها، وذلك محال، فإذاً وجوده لا في مادة محال، فثبت أن هذا الكلام لو صحّ لكان كافياً في إثبات المقصود، وحينئذٍ يصير

الكلام المتقدم حشواً.

قال شيخنا، أيّده الله: إنما يلزم ذلك أن لو كان ذكر باقي الأقسام لا يشتمل على فائدة، وليس كذلك، فإن المقصود من ذكر كل قسم منها إنما هو لزوم الخلاف اللازم لكل قسم منها على ما أشار إليه الشيخ، وهو مشتمل على تعريف وبيان، كيف وأن حاصل ما ذكره يرجع إلى مناقشة جدلية، ومؤاخذة لفظية، وهو غير لائق بالقضايا الحكمية؟

قال الشارح مُعقِباً لشرحه قول الشيخ: فليس يمكن أن يقال هاهنا: لحقها من غير شيء بحسب إمكان وقوة ما، أو صلوح موضوع لحوقاً سابقاً، ثم تبع ذلك أن صار ما هو كالجزء وبحالة مخالفة أن لقائل أن يقول: الذي تذكرونه من أن الاختلاف بالكلية والجزئية إنما يكون لأجل المادة غير صحيح؛ لأن مادة جزء الصورة الفلكية إمّا أن تكون غير مادة كل تلك الصورة، أو تكون جزءاً من تلك المادة، فإن كان الأول كان كل تلك الصورة وجزئها حالين في محل واحد مع أن تلك الصورة وجزئها متساويان في الماهية، فلم تكن الهيولى بأن تجعل الصورة التي هي صورة الكل صورة الكل أولى من العكس.

ولو جاز ذلك لجاز أن تكون الأبعاد الجسمية المشتركة بين الكل والجزء تقتضي لشيء أن يكون كلاً ولآخر أن يكون جزءاً، وإن كان الثاني كانت الهيولى مخالفة لجزئها بالكلية والجزئية، وإن كان ذلك لهيولى أخرى تسلسل، وإن لم يكن للهيولى لم يكن الاختلاف بالكلية والجزئية موقوفاً على كون الشيء في الهيولى، فلا يلزم من عدم حلول الأبعاد الجسمية في الهيولى ألّا يحصل فيها اختلاف بالكلية والجزئية، ثم ذكر عليه دخلاً وأجاب عنه لا حاجة إلى ذكره.

قال شيخنا، أيّده الله: أمّا قوله في القسم الأول: «أنه لم تكن الهيولى بأن تجعل الصورة التي هي صورة الكل صورة الكل بأولى من العكس» إنما يستقيم أن لو كان الشيخ قد ذكر بأن الجاعل للجزئية والكلية هو نفس الهيولى، وليس كذلك، بل الجاعل لذلك إنما هو فاعل خارج عن نفس الهيولى، والهيولى قابلة لذلك، والقابل غير الفاعل، فما ذكره من عدم الأولوية وإن قدّر صحته بالنسبة إلى الفاعل فلا يلزم صحته بالنسبة إلى القائل.

وقوله في القسم الثاني: «وإن لم يكن ذلك للهيولى لم يكن الاختلاف بالكلية

والجزئية موقوفاً على كون الشيء في الهيولى... إلى آخره» فإنما يلزم أيضاً أن لو قيل: إن الاختلاف بالكلية والجزئية يكون موقوفاً على كون الشيء المتصف بالكلية والجزئية في الهيولى مطلقاً، وليس كذلك أيضاً، بل المقول: إنما هو أن الاختلاف بالكلية والجزئية متوقف على الهيولى، فإن كان المتصف بذلك غير الهيولى فلا بدّ من قيامه بالهيولى، وإن كان هو نفس الهيولى فقد يحقق القابل، ولا حاجة إلى هيولى أخرى.

والحاصل: أن الافتقار في ذلك إلى الهيولى لا يوجب افتقار الهيولى إلى الهيولى عند اتصافها بالكلية والجزئية، بخلاف غير الهيولى.

قال الشيخ: فلو فرضنا هيوليا بلا وضع ثم لحقتها الصورة، فصارت ذات وضع مخصوص، فليس يمكن أن يقال: أن ذلك لأن الصورة لحقتها هناك، كما يمكن أن يقال: لو كانت في صورة توجب لها وضعاً هناك أو كان قد عرض لها وضع هناك ثم لحقتها الصورة الأخرى، فإنما ليس يمكن فيما نحن فيه؛ لأنها مجردة بحسب هذا الوضع.

قال الشارح: معناه: أن الهيولى إذا لم يكن لها في نفسها حيّز ولا إليها إشارة، فلو فرضناها خالية عن الصورة، فإذا حدثت الصورة فيها فلا يمكن أن تحصل في حيّز معين؛ لأن حصولها في ذلك الحيّز إنما يكون لأجل أن الصورة حصلت في المادة عندما كانت المادة في ذلك الحيّز، وهذا إنما يمكن أن لو كانت المادة قبل حدوث هذه الصورة فيها موصوفة بالجسمية ومتخصصة بحيّز ما، فأمّا إذا فرضت خالية عن الجسمية لم يصح أن يقال: أنه حدثت الصورة فيها عندما كانت في ذلك الحيّز.

قال: ولقائل أن يقول: حصول الصورة فيها عندما تكون هي في ذلك الحيّز سبب لاختصاصها بذلك الحيّز، ولا يلزم من انتفاء سبب معين انتفاء المسبب، فلا يلزم من حصول الجسمية في المادة التي كانت مختصة بحيّزٍ ألّا تتخصص بحيّز؛ لاحتمال أن المادة وإن كانت خالية عن الجسمية ولكنها كانت موصوفة بصفات أُخر غير الجسمية، وأن تلك الصفات أعدت المادة للجسمية وللحصول في حيّز معيَّن دون سائر الأحياز.

قال شيخنا، أيَّده الله: الوضع إمَّا أن يراد به الحالة التي تحصل للجسم بسبب نسبة أجزائه إلى أجزاء ما هي فيه وهو المقولة، وإمَّا أن يراد به: ما يمكن أن يشار إلى كل جزء من أجزائه أين هو من الآخر، وهو المخصوص بالكم المتصل القار الذات

وعلى كل التقديرين فيمتنع الوضع دون الأبعاد الجسمانية ضرورة عدم التجزؤ دونها، فإذا كان الوضع دون المعيَّن لا يوجد للهيولى دون وجود الصورة الجسمية لها، فالصورة الجسمية لابدية في الوضع المخصوص، وهو المطلوب من كلام الشيخ، وسواء كان السبب هو الصورة أو أمر آخر وراء الصورة فلا يكون ذلك قادحاً في كلام الشيخ.

قال الشيخ: والهيولى قد لا تخلو أيضاً عن صور أُخر، كيف ولا بدّ من أن تكون إمّا مع صورة توجب قبول الانفكاك والالتئام والتشكل بسهولة أو بعسر أو مع صورة توجب امتناع قبول تلك، وكل ذلك غير الجرمية، ولا كذلك لا بدّ له من استحقاق مكان خاص أو وضع متعين، وكل ذلك غير مقتضي الجرمية العامية المشترك فيها[1].

قال الشارح: لما فرغ من بيان أن الهيولى لا تنفك عن الصورة الجرمية شرع الآن في بيان وجوب اتصافها بصور أُخر بعضها مناسبة للكيفية، وبعضها مناسبة للأين، أمّا إثبات الصور المناسبة للكيف؛ فلأن الأجسام بعد اشتراكها بأسرها في الجسمية منقسمة إلى أقسام ثلاثة:

أحدها: الأجسام القابلة للانفكاك والالتئام والتشكلات بسهولة، وهي الأجسام الرطبة.

وثانيها: ما يقبل هذه الأمور بعسر، وهي الأجسام اليابسة.

وثالثها: ما لا يقبل الانفكاك والالتئام والتشكلات أصلاً، وهي الأجسام الفلكية.

وإذا عرفت ذلك فنقول: اختصاص كل واحد من الأجسام بهذه الأحكام لا يمكن أن يكون للجسمية العامة المشترك فيها، ولا للوازمها ولا للفاعل المباين، فإنه إن

---

(1) قال الطوسي: أي: وكيف يحكم بخلو الهيولى منها مع امتناع خلو الجسم عن أحد أمور ثلاثة: أحدها قبول الإنفكاك والالتئام والتشكل التابع لهما بسهولة وهو اللازم للأجسام الرطبة من العنصريات وثانيها قبول جميع ذلك بعسر وهو اللازم للأجسام اليابسة من العنصريات وثالثها الامتناع عن قبول ذلك اللازم للفلكيات. وهذه أمور مختلفة غير واجبة لذواتها فهي إنما يجب بعلل يقتضيها ولا يمكن أن تقتضيها الجرمية المتشابهة في جميع الأجسام لكونها مختلفة ولا الهيولى؛ لأن الفاعل لا يكون قابلاً لما يفعله كما تبين في علم ما بعد الطبيعة فعللها إذن أمور مختلفة أيضاً غير الهيولى والصورة ويجب أن تكون تلك الأمور مقارنة لهما لأن المفارق تتساوى نسبته إلى جميع الأجسام ويجب أن تكون متعلقة بالهيولى لاقتضائها ما يتعلق لأن الجسم يمتنع أن يتحصل من غير أن يكون موصوفاً بأحد هذه الأمور. [103/2].

لم يكن الجسم المختص بالصفة المعينة مستحقاً لتلك الصفة كان تخصيص الفاعل له بتلك الصفة دون سائر الصفات ودون سائر الأجسام أمراً ممكناً وقع لا عن سبب، وذلك محال، وإن كان الجسم المعيَّن مستحقاً لتلك الصفة، فذلك الاستحقاق لا يكون للجسمية المشترك فيها، فلا بدّ وأن يكون ذلك لأجل صورة نوعية مغايرة للصورة الجسمية، وذلك هو المطلوب.

قال: ولقائل أن يقول: هذه الحجة مبنيَّة على اشتراك الأجسام بأسرها في الجسمية، وقد بيَّنا أن ذلك مما يحتاج فيه إلى برهان على مذهب الشيخ، ثم وإن وقعت المساعدة على ذلك لكن الأجسام كما اختلفت في الصفات التي ذكرتموها فقد اختلفت أيضاً في الصور التي هي مبادئ تلك الصفات، فلو كان يجب أن تكون لصور نوعية لكان اختصاصها بتلك الصور يجب أن يكون لصور أخرى، ثم الكلام فيها كالكلام في الأول، فيلزم التسلسل.

فلئن قيل: اختصاص الأجسام العنصرية بصورها المعينة إنما كان؛ لأن المادة قبل حدوث تلك الصورة فيها كانت موصوفة بصورة أخرى لأجلها استعدت المادة لقبول الصورة اللاحقة، وأمَّا اختصاص الأجسام الفلكية بصورها النوعية؛ فلأن لكل فلك مادة مخالفة بالماهية لمادة الفلك الآخر، وكل مادة لا تقبل إلا الصورة التي حصلت فيها، فهذا هو السبب في اختصاص كل جسم بصورته النوعية.

قال: فنقول: إذا جوّزتم ذلك فجوّزوا مثله في الكيفيات حتى يقول: الأجسام العنصرية إنما اختص كل واحد منها بكيفية معينة؛ لأنه كان قبل الاتصاف بها موصوفاً بكيفية أخرى لأجلها استعدت المادة لقبول الكيفية اللاحقة، وأمَّا الأجسام الفلكية فإنما اختص كل واحد بكيفيته المعينة؛ لأن مادته لا تقبل إلا تلك الكيفية، وعلى هذا التقدير تسقط الحاجة إلى إثبات هذه الصور النوعية، ثم وإن وقعت المساعدة على إثبات أمر زائد على مادة الجسم وصورة الجسم؛ ليكون مبدأ لهذه الكيفيات، ولكن لِمَ قلتم: إنه لا بدّ من إثبات ذلك في كل جسم؟

بيانه: أن عدم قبول الفلك للكيفيات المختلفة لا يمكن القطع بأن يكون لأجل صورة؛ وذلك لأن تلك الصورة إمَّا أن تكون لازمة لجسمية الفلك أو لا تكون، فإن لم تكن لازمة كانت ممكنة الزوال، ولا تكون علة للحكم الذي يمتنع زواله، وهو عدم قبول الكيفيات المختلفة، وأمَّا إن كانت لازمة فذلك اللزوم إمَّا لنفس الجسمية أو لما

يكون حالاً فيها، أو لما يكون محلاً لها، أو لما لا يكون محلاً لها ولا حالاً فيها.

والأول باطل؛ لأن الجسمية إن كانت أمراً مشتركاً فيه بين الأجسام كلها كانت الصورة الفلكية اللازمة لها مشتركاً فيها بين الأجسام كلها، وإن لم تكن الجسمية مشتركاً فيها فقد سقط أصل الحجة، وأمَّا الثاني: فهو باطل أيضاً؛ لأن ذلك الحال إن لم يكن لازماً لم يكن الحاصل بسببه لازماً، وإن كان لازماً عاد التقسيم، ولزم التسلسل، وأمَّا الرابع: وهو أن يكون اختصاص الفلك بالكيفية اللازمة لشيء غير حال فيه، ولا محل له، فهو أيضاً باطل؛ لأن ذلك الشيء إمَّا أن يثبت كونه جسماً أو جسمانياً، والأولان باطلان بالتقسيم الذي مضى، والثالث نسبته إلى جسمية الفلك كنسبته إلى جسمية غيره، فليس بأن يقيد الجسمية تلك الكيفية بأولى من جسمية غيره.

وأيضاً فبتقدير صحة هذا القسم فإنه يبطل المقصود؛ لأن اختصاص الفلك بالكيفية المعينة إذا كان لأجل شيء غير حال فيه ولا محل له فقد سقطت الحاجة إلى إثبات الصور النوعية، ولما بطلت الأقسام كلها سوى القسم الثالث ثبت أنه لا يمكن القول بلزوم كيفية معينة إلا لأجل مادية إمَّا بواسطة أو بغير واسطة، وإذا كانت المادة كافية في هذا اللزوم ثبت أنه لا يمكن الاستدلال بلزوم الكيفية المعينة للفلك على إثبات صورة نوعية له، فثبت أن الحجة التي ذكرها لا يمكن الاحتجاج بها على أن الجسم الذي لا يقبل الأشكال المختلفة لا بعسر ولا بسهولة إنما كان كذلك لأجل صورة حالَّة فيه، وأمَّا العناصر فمعلوم أنها على قسمين:

أحدهما: ما يقبل الأشكال المختلفة بسهولة.

وثانيها: ما يقبلها بعسر، فلِمَ لا يجوز أن يُقال: إن سهولة قبول التشكلات معللة بعلة وجودية؟ وأمَّا صعوبة قبولها؛ فإنه معلل بعدم تلك العلة أو بالعكس، وعلى هذا التقدير لا يظهر امتناع خلو الأجسام العنصرية عن الصور النوعية، ثم وإن وقعت المساعدة على أن الصفات الثلاث-أعني: سهولة قبول الانفكاك، وصعوبة قبوله، وعدم قبوله-لا بدّ من إسنادها إلى علل وجودية، فلِمَ قلتم: «إن تلك العلل صور»؟

بيانه: أن الصور عندكم عبارة عن الحاكم المقوم لمحله؛ أي: الحال الذي يكون سبباً لوجود محله، وإذا عرفت ذلك فهب أن الحجة التي ذكرتموها تدل على تعليل هذه الأحكام بأمور موجودة في الأجسام، لكن لا بدّ من الدلالة على أن تلك الأمور أسباب لوجود تلك الأجسام حيث يثبت كون تلك الأمور صوراً وإلا فلا تكون صوراً،

بل تكون أعراضاً.

قال: وأنا إلى الآن ما رأيت أحداً منهم تشاغل بإقامة البرهان على ذلك، ثم وإن وقعت المساعدة على أن الحجة التي ذكرتموها تدل على إثبات الصور النوعية، لكن هاهنا ما يدل على نفيها، وذلك من وجهين:

الأول: أن هذه الصور إمّا أن تكون حالة في الجسم أو في الهيولى لكن بشرط حلول الجسمية فيها، وعلى التقديرين فإنها في وجودها تكون محتاجة إلى الجسمية، فلو كانت الجسمية معلولة لها لزم الدور، وهو محال، وإذا لم تكن الجسمية معلولة لها لم تكن هي علة للجسمية بوجه لم تكن مقوّمة للجسمية فلم تكن صوراً.

الثاني: وهو أنهم إمّا أن يثبتوا في الجسم صورة واحدة تكون هي مبدأ لما فيه من الكيف، ولما فيه من الأين، ولما فيه من المقدار، ولما فيه من الشكل، فحينئذٍ قد حكموا بأنه قد صدر عن الصورة الواحدة أكثر من واحد وهو عندهم منكر، وأمّا أن يثبتوا في الجسم بحسب كل عرض مخصوص صورة مخصوصة، وحينئذٍ قد حكموا بإثبات الصور الكثيرة للمادة الواحدة.

ثم إن هذه الأعراض غير مترتبة، فإنه ليس بأن يقال: حصول الجسم في الأين المخصوصة لأجل إثباته بالمقدار المخصوص أولى من العكس، وكذلك ليس بأن يقال: إن اتصافه لأجل اتصافه بالحرارة والبرودة أولى من العكس، بل ليس بأن يقال: اتصال النار باليبوسة لأجل اتصافها بالحرارة أولى من العكس، فإنّا قد نجد الحرارة واليبوسة منفكاً كل واحد منهما عن صاحبه، وإذا ثبت أنه ليس اتصاف الجسم ببعض هذه الصفات بواسطة اتصافه بالآخر وجب ألّا يكون اتصافه بالصورة التي هي مبدأ بعض هذه الأعراض بواسطة اتصافه بالصورة التي هي مبدأ البعض الآخر، فإذاً يكون اتصاف الجسم بتلك الصور الكثيرة لا على سبيل التقديم والتأخير، فيكون للشيء الواحد صور كثيرة في درجة واحدة، وذلك محال عندهم.

قال: فهذه شكوك على الحجة المذكورة على إثبات الصور النوعية يجب الاحتيال في حلها على من أراد بيانها.

قال شيخنا، أيّده الله: أمّا قوله: إن الأجسام بعد اشتراكها بأسرها في الجسمية منقسمة إلى أقسام ثلاثة:

أحدها: الأجسام القابلة للانفكاك والالتئام والتشكلات بسهولة، وهي

الأجسام الرطبة.

وثانيها: ما يقبل هذه الأمور وبعسر، وهي الأجسام اليابسة، فإنه يوجب ألّا تكون النار يابسة، بل رطبة؛ لأنها قابلة للانفكاك والتشكل بسهولة، بل قبولها لذلك أسهل من قبول الماء له، فإن كان الإباء عن القبول لذلك بسهولة، والقبول له بسهولة لا يكون إلا في الأجسام اليابسة والرطبة، فيلزم أن تكون النار رطبة لا يابسة، وهو خلاف المذهب الحكمي.

وقوله: «إن هذه الحجة مبنية على اشتراك الأجسام بأسرها في الجسمية» فقد بينًا أن ذلك مما يحتاج إلى برهان، فقد أبطلناه فيما تقدم.

وقوله: «لو كان اختصاصها بتلك الصفات لصور نوعية لكان اختصاصها بتلك الصور يجب أن يكون لصور أخرى» إنما يلزم هذا إن لو اتحد نوع المقبول من الصور والكيفيات، فإنه كان يلزم أنه إذا افتقرت الكيفيات في قيامها بالهيولى إلى الصورة، فتفتقر الصور في قبول الهيولى لها إلى صور أخرى، وليس كذلك، بل الصور مخالفة في نوعها لنوع الكيفيات اللاحقة لها، وعند ذلك فلِمَ قال: إنها إذا افتقرت الكيفيات إلى الصور أن تكون الصور مفتقرة إلى صور، وليس إلا تمثيل بلا جامع، فلا يكون مقبولاً، بل قبول الهيولى للصور إنما هو للهيولى وجودها ففائض عن واهب الصور.

وقوله: «وإن وقعت المساعدة على إثبات أمر زائد على مادة الجسم وصورة الجسم ليكون مبدأ لهذه الكيفيات، ولكن لِمَ قلتم: إنه لا بدّ من إثبات ذلك في كل جسم؟».

قلنا: لأنه إذا ثبت افتقار الكيفية في قيامها ببعض الأجسام إلى أمر زائد على نفس هيولى الجسم وصورته لزم ذلك في كل جسم ضرورة اتحاد نوع القابل والمقبول.

وقوله: «إن عدم قبول الفلك للكيفيات المختلفة لا يمكن أن تكون لأجل صورة» ممنوع.

قوله: «لأنها إمّا لازمة أو غير لازمة» **قلنا**: بل لازمة.

قوله: «فذلك اللزوم إمّا لنفس الجسمية أو لما يكون حالاً فيها...» إلى آخر ما ذكره من أقسام.

قال شيخنا، أيّده الله: عنه جوابان:

الأول: أنه قد أمكن قسم خارج عما ذكره من الأقسام، وهو أن يكون لزوم الصورة النوعية للمركب من هيولى الفلك وصورته الجسمية، ولا يلزم منه أحد المحالات التي ذكرها، وليس في كلامه ما يدل على إبطال هذا القسم.

الثاني: أنه أمكن أن تكون الصورة النوعية لازمة لأمر خارج عن الصورة الجسمية، وعن محلها ومحلولها.

قوله: «وأمَّا الرابع: وهو أن يكون اختصاص الفلك بالكيفية اللازمة لشيء غير حال ولا محل له».

قال شيخنا، أيَّده الله: ليس هذا هو القسم الرابع، بل القسم الرابع هو أن يكون اختصاص الفلك بالصورة النوعية اللازمة لشيء غير حال ولا محل له؛ إذ الكلام هاهنا إنما هو في لزوم الصورة النوعية المتبعة للكيفيات لا في نفس الكيفيات، فما ذكره غلط في القسمة.

قوله بأنه: «إمَّا أن يكون جسماً أو جسمانياً أو لا جسماً ولا جسمانياً».

قال شيخنا، أيَّده الله: المختار إنما هو لا جسماً ولا جسمانياً.

قوله: «نسبته إلى جسمية الفلك كنسبته إلى جسمية غيره».

قال شيخنا، أيَّده الله: وإن كان كذلك ضرورة الاتحاد في الصورة الجسمانية غير أنه لا يلزم أن تكون نسبته إلى المركب من هيولى الفلك وصورته الجسمية كنسبته إلى غيره؛ إذ هو مخالف في نوعه لغيره من الأجسام الفلكية وغيرها، وعند ذلك فلا يبعد أن يكون بعض المفارقات له نسبة إلى بعض المركبات الجرمية بإفادة تخصيصه بحكم دون غيره، فكيف أخذ التساوي في النسبة مسلماً، وعلى هذا فقد بطل قوله: «فليس بأن يفيد الجسمية تلك الكيفية بأولى من جسمية غيره».

قوله: «وأيضاً فبتقدير صحة هذا القسم فإنه يبطل المقصود؛ لأن اختصاص الفلك بالكيفية المعينة إذا كان لأجل شيء غير حال فيه ولا محل له، فقد سقطت الحاجة إلى إثبات الصورة النوعية».

قال شيخنا، أيَّده الله: يبطل المقصود أن لو كان المفارق هو المفيد للفلك للكيفية المعينة، وليس كذلك، بل إنما هو مفيد للصورة النوعية على ما حققناه، والكيفية المعينة تابعة لها.

وقوله: «لِمَ لا يجوز أن تكون سهولة قبول التشكيلات معلة بعلة وجودية

وصعوبة قبولها معلل بعدم تلك العلة أو بالعكس؟».

قال شيخنا، أيّده الله: أصل القبول للتشكلات أمر وجودي، وسواء كان مع سهولة أو صعوبة فلا يمكن تعليله بعدم شيء، بل إن صحّ التعليل بعدم شيء فلا يكون لغيره عدم المعلول.

قوله: «لِمَ قلتم: إن تلك العلل صور؟».

قال شيخنا، أيّده الله: إذا سلّم أن علل هذه الكيفيات أمور وجودية فالجسم المتصف بها من حيث هو متصف بها له حقيقة زائدة على كونه جسماً، وتلك الحقيقة لا قوام لها دونها، بل وكذا في كل غرض من الأغراض، فإنه إذا قام بمحله فالنظر إلى المحل من حيث هو متصف به يكون له حقيقة زائدة على نفس حقيقة محله، ولا يكون لتلك الحقيقة المركبة قوام دون النظر إلى ذلك المعنى الخاص، فيكون صورة له من تلك الجهة، وإذا ثبت أنها مقومة للحقيقة المخصصة بها، وأنها علة للكيفيات العارضة لها، فقد ثبت ما استبعده، واتضح ما استصعبه.

قوله في الوجه الأول من المعارضة: «إن هذه الصور إمّا أن تكون حالة في الجسمية أو في الهيولى لكن بشرط حلول الجسمية فيها».

قال شيخنا، أيّده الله: قد أمكن قسم ثالث، وهو النوع المركب منهما، فلا بدّ من إدخاله في القسمة؛ ليكون ما ذكره من برهان القسمة صحيحاً.

قوله: «وعلى كل التقديرين، فإنها في وجودها تكون محتاجة إلى الجسمية، فلو كانت الجسمية معلولة لها لزم الدور، وهو محال».

قال شيخنا، أيّده الله: الدور إنما يلزم أن لو اتحدت جهة التوقف بأن كان كل واحد من الجسمية والصورة النوعية متوقفاً على الآخر من الجهة التي توقف الآخر عليه بأن كان هذا مقوماً لوجود هذا، وهذا مقوماً لوجود هذا، أو هذا قابل لهذا وهذا قابل لهذا، وليس كذلك، بل توقف الصورة النوعية على الجسمية إنما هو توقف القبول، وتوقف الجسمية على الصورة النوعية إنما هو توقف القوام في الوجود، وهذا كما في الهيولى مع الصورة الجسمية، فإن الهيولى متوقفة على الصورة الجسمية في وجودها، والصورة الجسمية متوقفة على الهيولى في قبولها، فلا دور.

وقوله في الوجه الثاني: إنهم إمّا أن يثبتوا في الجسم صورة واحدة تكون هي مبدأ لما فيه من الكيف والأين والمقدار والشكل، فحينئذٍ يكون قد حكموا بأنه قد

صدر عن الصورة الواحدة أكثر من واحد، وهو عندهم منكر.

قال شيخنا، أيّده الله: هذا إنما يكون منكراً أن لو كانت الصورة النوعية علة فاعلة لهذه الأغراض المختلفة، وليس كذلك، بل هي موجبة لها؛ بمعنى: أنها لولاها لما كانت، وهذا معنى من الفاعل، فإنما هذا شأنه قد يكون فاعلاً، وقد يكون قابلاً، وقد يكون صورة، وقد يكون غاية، ثم وإن كانت فاعلة فإنما يلزم المنكر عن صدور الكثرة عن الواحد من كل وجه، وإلا فعلى تقدير أن تكون الصورة النوعية موجبة للكثرة بجهات تابعة لها كما قيل في صدور الكثرة عن المعلول الأول فلا.

قال الشيخ: واعلم أن الهيولى مفتقرة في أن تتقوم بالفعل إلى مقارنة الصورة.

قال الشارح: وهذا فيه نظر؛ لأن مقارنة الصورة لغيرها حالة إضافية تعرض للشيء بالنسبة إلى غيره، والأحوال الإضافية متأخرة عن الذوات التي هي عارضة لها، فإذاً المقارنتان-أعني: مقارنة الصورة للهيولى، ومقارنة الهيولى للصورة-كل واحدة منهما متأخرة عن وجود الهيولى، فلو حكمنا بافتقار الهيولى من حيث إنها موجودة إلى تلك المقارنة لزم تأخر وجود الهيولى عن تلك المقارنة، مع أن تلك المقارنة كانت متأخرة عن وجود الهيولى فلزم الدور، وهو محال.

قال: بل العبارة الصحيحة أن يقال: الهيولى مصغرة في وجودها بالفعل إلى ذات الصورة افتقاراً، متى وجدت وجب أن تكون مقارنة للصورة، والافتقار يكون إلى ذات الصورة، وأمّا وجوب مقارنتها للصورة: فإنه يكون حكماً يجب بعد وجود الهيولى.

قال شيخنا، أيّده الله: الإشكال وإن كان متوجهاً غير أن ما اختاره من العبارة فيه نظر، فإن الهيولى وإن افتقرت إلى ذات الصورة فهي أيضاً مفتقرة إلى وجودها، ولهذا فإنه لا يتم وجود الهيولى دون وجود الصورة، وإذا كانت مفتقرة إلى وجود الصورة في وجودها بالفعل، فوجود الهيولى بالفعل يكون متأخراً عن وجود الصورة ضرورة افتقاره إليه، وإذا كان كذلك فقد امتنع القول بالمقارنة بين وجوديهما؛ إذ المقارنة في الوجود معيّة بالوجود، والمتقدم بالوجود لا يكون مع الوجود، وعند ذلك لا يصحّ قوله: «متى وجدت وجب أن تكون مقارنة للصورة».

قال الشيخ: أو لا تكون الهيولى تتجرد عن الصورة، ولا الصورة تتجرد عن الهيولى، وليس أحدهما أولى أن يكون مقاماً به الآخر من الآخر بعكسه، بل يكون بسبب ما خارج عنهما يقيم كل واحد منهما مع الآخر وبالآخر.

قال الشارح: وهاهنا شكلان لفظيان:

الأول: لما ذكر أنه ليس قيام أحدهما بالآخر أولى من العكس، جعل اللازم أن يكون بسبب ما آخر خارج عنهما يقيم كل واحد منهما مع الآخر وبالآخر، وذلك غير لازم؛ لاحتمال ألَّا يكون هناك سبب يقيم كل واحد منهما مع الآخر، بل يكون كل واحد منهما قائماً مع الآخر وبالآخر، فهذا قسم لا بدّ من ذكره وإبطاله، وأنه لا يمكن إبطاله إلا بالبرهان المذكور على استحالة أن يكون في الوجود موجودان واجباً الوجود، ويكونا متكافئين في وجودهما.

الثاني: **أن قوله**: «يقيم كل واحد منهما مع الآخر وبالآخر» إن كان المراد منه: أن يكون كل واحد منهما غنيًا عن الآخر، فهو غير جيد؛ لأن مورد القسمة هو أن الهيولى مفتقرة في وجودها بالفعل إلى مقارنة الصورة، وهذا المورد لا يحتمل ذلك القسم، وإن لم يكن المراد منه ذلك لم يكن هذا القسم مذكوراً، فعلى التقدير الأول يكون بعض الأقسام منافياً لمورد القسمة، وعلى التقدير الثاني يكون بعض الأقسام متروكاً.

قال شيخنا، أيّده الله: أمَّا الشك الأول: فهو غير لازم؛ وذلك لأنه إذا كان مورد القسمة أن الهيولى مفتقرة في وجودها بالفعل إلى مقارنة الصورة، فهذا المورد لا يحتمل ما ذكره من القسم؛ لاستغناء كل واحد منهما عن الآخر ضرورة وجوب وجوده.

وأمَّا الشك الثاني: فطريق دفعه أن يقال: المراد به: استغناء كل واحد عن فاعلية الآخر فيه، وهذا لا يكون منافياً لافتقار الهيولى في وجودها بالفعل إلى مقارنة الصورة، فإن الافتقار إلى الشيء أعمّ من الافتقار إلى العلة، ولا يلزم من وجود الأعمّ نفي الأخصّ.

قال الشيخ: **ولعلك تقول: إذا كانت الهيولى محتاجاً إليها في أن يستوي للصورة وجود، فقد صارت الهيولى علة للصورة في الوجود سابقة، فيكون الجواب: أنّا لم نقضِ بكونها محتاجاً إليها في أن يستوي للصورة وجود، بل قضينا بالأحمال أنها محتاج إليها في وجود شيء توجد الصورة به أو معه، ثم تلخيص ما بعد هذا إلى الكلام المفصل.**

قال الشارح: ولقائل أن يقول: أتقول بأن الصورة محتاجة إلى الهيولى أو لا تقول بذلك؟ فإن قلت: «الصورة محتاجة إلى الهيولى» بطل مذهبك؛ لأن الصورة شريكة

للعلة على مذهبك، وشريك العلة يجب أن يكون متقدماً على المعلول، فلو كانت محتاجة إلى الهيولى لكانت الصورة متأخرة في الوجود عن الهيولى مع أنها كانت متقدمة عليها، هذا خلف.

وإن قلت: «الصورة غير محتاجة إلى الهيولى» لم تكن الهيولى متقدمة بوجه ما على الصورة؛ لأن ما كان غنيًا عن الشيء لم يكن الشيء متقدماً عليه، وإذا لم تكن الهيولى سابقة على الصورة لم يلزم من جعل الصورة علة مطلقة لها المحال الذي ألزمتموه، وبطلت الحجة.

قال شيخنا، أيَّده الله: قوله: «لو كانت الصورة محتاجة إلى الهيولى لكانت الصورة متأخرة في الوجود عن الهيولى» ليس كذلك، فإنه ليس كل ما احتاج إلى الشيء وجب أن يكون متأخراً عنه إلا أن يكون المحتاج إليه علة للشيء، وليس كذلك، بل المحتاج إليه أعمّ من العلة، وهو معنى قول الشيخ، فيكون الجواب: أنَّا لم نقض بكونها محتاجاً إليها في أن يستوي للصورة وجود، بل قضينا بالإجمال أنها محتاج إليها في وجود شيء توجد الصورة به أو معه، اللهم إلا أن يبيِّن هذا الشارح أن كل محتاج إليه يجب أن يكون متقدماً، وليس في الإشكال ما يشير إليه.

قال الشيخ: أنت تعلم أن الصورة الجوهرية إذا فارقت المادة فإن لم يعقب بدلاً لم تبقَ المادة موجودة، فمعقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل، وليس بواجب أن يقول: ويقيم البدل أيضاً بالهيولى على أن تكون الهيولى: قام فأقام؛ لأن الذي يقوم فيقم متقدم بقوامه إمَّا بزمان وإمَّا بالذات، وبالجملة: لا يمكنك أن تدير الإقامة.

قال الشارح: ولقائل أن يقول: هذا الفصل كالمناقض لما مضى؛ لأن فيه بيان أن الصورة متقدمة على الهيولى، وفيه بيان أن الصورة لمَّا كانت متقدمة على الهيولى استحال أن تكون الهيولى متقدمة على الصورة، وقد كانت الحجة المذكورة على امتناع كون الصورة علة للهيولى مبنية على أن للهيولى تقدماً بوجه ما على الصورة.

وشكٌّ آخر: وهو أن قوله: «فمعقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل» ليس بجيد على الإطلاق، فإن الجسم لا ينفك عن أين ما، وشكل ما، ومقدار ما، فإذا كان كذلك فمتى زال أين معين أو شكل معين أو مقدار معين فلا بدّ وأن يحصل أين آخر وشكل آخر ومقدار آخر؛ ليكون بدلاً لما مضى، ثم لا يلزم أن تكون هذه الأعراض صورة مقوِّمة للمادة، فعلمنا أن معقب البدل لا يجب أن يكون مقيماً للمادة بذلك

البدل، بل لو صحّ لكان إنما يصحّ في بعض الأشياء وبالبرهان.

قال شيخنا، أيّده الله: أمّا قوله في الشك الأول: «وقد كانت الحجة المذكورة على امتناع كون الصورة علة للهيولى مبنية على أن للهيولى تقدماً بوجه ما على الصورة» ليس كذلك، بل الحجة المذكورة على امتناع كون الصورة علة للهيولى مطلقاً إنما هي مبنيّة على أن الصورة مفتقرة إلى الهيولى في وجود شيء توجد الصورة به أو معه، والمفتقر إلى الشيء بوجه لا يكون علة مطلقة لوجوده، وليس في ذلك ما يوجب تقدم الهيولى على الصورة بوجه ما كما سبق قبل هذا.

ثم وإن كان الهيولى متقدماً على الصورة من وجه ما فالبرهان هاهنا إنما هو مبني على أن الصورة متقدمة على الهيولى بسبب كونها مقوِّمة له، فلو كانت المادة مقومة للصورة لكانت متقدمة عليها بسبب كونها مقوِّمة لها، وفيه ما يوجب تقدم كل واحدة على الأخرى من جهة واحدة، وهو محال، وليس في هذا ما يوجب مناقضة الحجة المتقدمة على امتناع كون الصورة علة للمادة مطلقاً إلا أن يبين أن ما يثبت للمادة من التقدم على الصورة هو نفس ما بقي من التقدم هاهنا وإلا فلا تناقض.

وأمّا قوله في الشك الثاني: «إن الجسم لا ينفك عن أين ما وشكل ما ومقدار ما، ومعقب ما زال من هذه الأعراض لا يكون مقوماً للمادة» فباطل؛ لأنه لم يثبت كون المقدار والشكل والأين الزائل مقوّماً للمادة ليكون بدله مقوّماً لها، بخلاف الصورة، فإنه قد بان أن المادة متقومة في ابتداء وجودها بها، فمعقب تلك الصورة إذا كان قائماً مقامها، وبدلاً لها يكون مقوماً للمادة أيضاً، ولم يكن مقوِّمه للمادة ضرورة امتناع خلوِّها عنها وإلا لزم مثله فيما أشير إليه من الأعراض.

قال الشيخ: ليس يمكن أن يكون شيئان كل واحد منهما يُقام بالآخر حتى يكون كل واحد منهما متقدماً بالوجود على الآخر وعلى نفسه، فلا يجوز أن يكون شيئان كل واحد منهما يقع مع الآخر ضرورة؛ لأنه إن لم تتعلق ذات أحدهما بالآخر جاز أن يقوم كل واحد منهما وإن لم يكن مع الآخر، وإن تعلق ذات كل واحد منهما بالآخر فلذات كل واحد منهما تأثير في أن يتم وجود الآخر، وذلك مما قد بان بطلانه، فبقي أنه إنما يكون التعلق من جانب واحد، فإذا الهيولى والصورة لا يكونان في درجة التعلق والمعية سواء للصورة في الكائنة الفاسدة تقدم ما، فيجب أن يطلب كيف هو.

قال الشارح: ولقائل أن يقول: المطلوب هاهنا بيان أن الشيئين إذا كان كل واحد

منهما غنياً عن الآخر وجب صحة وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر، وأنتم ما ذكرتم على صحة ذلك حجة، بل ما زدتم على إعادة الدعوى، وليست هذه القضية أيضاً بيّنة في العقل غنية عن التنبيه عليها، فإنه ليس من المستبعد أن يكون كل واحد منهما غنياً في ذاته عن الآخر، إلا أن حقيقة كل واحد منهما يقتضي أن يحصل لها هذا الوصف؛ أعني: معية الآخر، فهذا الاحتمال لو لم يكن له مثال من الموجودات لكان يحتاج في إبطاله إلى البرهان، كيف وله مثال من الموجودات؟ فإن الإضافات مثل: الأبوة، والبنوة، وغيرهما لا يوجدان إلا معاً مع أنه ليس لواحد منهما حاجة إلى الآخر.

أمّا أولاً: فلأن إحدى الإضافتين لو احتاجت إلى الأخرى لتأخر وجود المحتاج عن وجود المحتاج إليه، فلا تكونان معاً. هذا خلاف بالاتفاق.

وأمّا ثانيًا: فلأنَّا نفرض الكلام في إضافتين متماثلتين، مثل: الأخوة والأخوة والمماسة والمماسة، فإنهما لما كانتا مثلين فلو احتاجت إحداهما إلى الأخرى لاحتاجت الأخرى إلى الأولى، ولاحتاج كل واحد إلى نفسه، وكل ذلك محال.

قال شيخنا، أيّده الله: أمّا قوله: «المطلوب هاهنا بيان أن الشيئين إذا كان كل واحد منهما غنيًّا عن الآخر وجب صحة وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر» فغلط، بل المطلوب أنه لا يجوز أن يكون شيئان كل واحد منهما يقع مع الآخر ضرورة، وما ذكره مطلوباً إنما هو أحد مقدمات البرهان على ما ذكرناه مطلوباً، وبطل قوله: «إن ما ذكرتموه نفس المطلوب من غير حجة».

وقوله: «إنه ليس من المستبعد أن يكون كل واحد منهما غنيًّا في ذاته عن الآخر إلا أن حقيقة كل واحد منهما يقتضي أن يحصل هذا الوصف؛ أعني: معية الآخر» فكلام متناقض، فإن اقتضاء ذات كل واحد معية الآخر معناه: وجوده مع وجود الآخر، فيكون مفتقره إلى وجود الآخر ضرورة، وذلك فيما قيل بكونه غنيًّا في ذاته عن وجود غيره مطلقاً محال.

وقوله: «فإن الإضافات، مثل: الأبوة والبنوة وغيرهما لا يوجدان إلا معاً مع أنه ليس لواحد منهما حاجة إلى الآخر» ليس كذلك، فإن المضافين كل واحد منهما محتاج أن يوجد مع الآخر، وإن لم يكن محتاجاً إلى أن يوجد به.

قوله: «لأن إحدى الإضافتين لو احتاجت إلى الأخرى لتأخر وجود المحتاج عن المحتاج إليه، فلا يكونان معاً» غلط، فإنه إنما يلزم أن يكون المحتاج متأخراً عن وجود

المحتاج إليه إن كان محتاجاً أن يوجد به، أمَّا إذا كان محتاجاً أن يوجد معه فلا، وعلى هذا فلا يخفى اندفاع ما ذكره من الإضافتين المتماثلتين.

قال الشيخ: فأمَّا المركز: فعندما تتقاطع أقطار، وعند حركة ما أو بالفرض، وقبل ذلك فوجود نقطة في الوسط كوجود نقطة في الثلثين، وسائر ما لا يتناهى، فإنه لا وسط ولا سائر مفاصل الأجزاء في المقادير إلا بعد وقوع ما بواجب فيها من حركة أو تجزئة، وإذا سمعت في تحديد الدائرة، وفي داخله نقطة؛ فمعنياه: أنه يتأتى أن يفرض فيها نقطة[1].

قال الشارح: ولقائل أن يقول: الدائرة قبل تقاطع الأقطار والحركة والفرض هب أنه ليس فيها شيء من النقط بالفعل، ولكن لا شك أن إمكان حصول النقط فيها حاصل بالفعل، ثم إن النقطة المركزية غير ممكنة الحصول في جميع أجزاء الدائرة، بل لا يمكن فرضها إلا في موضع معين، فإذاً ذلك الموضع مختص بأن النقطة المركزية لا يمكن حصولها إلا فيه، فحصول هذا الإمكان فيه بعينه دون غيره أبداً يوجب امتيازه بالفعل عن سائر المواضع، وهذا حاصل قبل تقاطع الأقطار فيها وقبل حركة الدائرة وقبل الفرض.

فإذاً مركز الدائرة يكون موجوداً أبداً فيها بالفعل، وهذا يقتضي أن تكون النقطة التي تقطع القطر بالثلث والثلثين، والربع والأرباع، والخمس والأخماس، فتكون موجودة بالفعل، فيلزم أن تكون النقطة الغير المتناهية موجودة في القطر بالفعل، فإمَّا أن يلتزم ذلك، وهو محال، أو تقول بأن: اختلاف الأعراض لا يوجب الانقسام.

قال شيخنا، أيَّده الله: قوله: «هب أنه ليس فيها شيء من النقط بالفعل» ثم إتيانه بما يدل على وجود النقط بالفعل يكون تناقضاً وتهافتاً في الكلام، كيف وأن ما ألزمه

---

(1) قال الطوسي: يريد أن الدائرة لا يصير مركزها موجوداً فيها إلا بأحد ثلاثة أشياء: أحدها التقاطع والثاني الحركة والثالث الفرض؛ فإن تقاطع الأقطار إنما يكون على نقطة هي المركز وحركة الدائرة إنما تقتضي سكون نقطة فاصلة بين الحركة في الجهات المختلفة هي المركز، وأما الفرض فظاهر، وأما قبل عروض هذه الأمور، فوجود مركز في وسط الدائرة كوجود نقطة في ثلثيها أي: كما أن موضع النقطة في الثلثين متعين بالقوة قبل الفرض على وجه لا يمكن وقوعها بعد الفرض في غير ذلك الموضع فكذلك حال المركز ثم ذكر أن وقوع الفصل في المقادير إنما يكون بالقوة فقط ولا يخرج إلى الفعل إلا بسبب الأعراض أو الفرض [266/2].

من الإشكال إنما يلزم أن لو لزم من حصول إمكان النقطة بالفعل أن تكون في جزء من الدائرة بالفعل قبل الأسباب الثلاثة، وليس كذلك، بل الجزء المختص بإمكان حصول النقطة فيها إنما هو موجود بالقوة، ولا يلزم امتيازه بالفعل عن غيره، بل بالقوة، وعند ذلك فالإشكال الثاني يكون مندفعاً، اللهم إلا أن يبيِّن أن حصول إمكان النقطة لا يكون إلا في جزء معين بالفعل، وليس في الإشكال ما يدل عليه.

قال الشيخ: في النمط الثاني: فيجب أن يكون الجسم المحدد للجهات إمَّا على الإطلاق محيطاً ليس له موضع يكون فيه، وإن كان له وضع بالقياس إلى غيره أو إن كان ليس محيطاً على الإطلاق، فيكون له موضع لا يفارقه، ولعله لا يكون المحدود الأول إلا القسم الأول[1].

قال الشارح: واعلم أن قوله: «ولعله لا يكون المحدود الأول إلا القسم الأول» مُشعر بأنه ما كان جازماً بأن محدد كل الجهات هو الفلك الأول، وإن كان الأولى عنده ذلك، وبسبب التردد هو أن الذي يمكن أن يعوَّل عليه في بيان أن محدد الجهات هو الفلك الأول أن يقول: إنَّا لو قدّرنا وجوده من غير أن يحصل في حشوه سائر الأفلاك، فإنه يحصل به وحده طرف القرب والبعد منه، فإذا كان هو وحده كافياً في ذلك لم يكن

---

(1) تنبيه ومطلب يحوي فوائد مهمة: قال الطوسي فالعبارة هنا مختصرة وبمعناها أكثر منها لفظاً عما بنسخة شرح الطوسي، وفيه: «إشارة: اعلم أن الناس يشيرون إلى جهات لا تتبدل مثل جهة الفوق والسفل ويشيرون إلى جهات تتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال فيما يلينا ومثل ما يشبه ذلك فلنَعدُ عما يكون بالفرض وأما الواقع بالطبع فلا يتبدل كيف كان ذلك». يريد إثبات جسم محدد للجهات محيط بالأجسام ذوات الجهة. فنقول قبل الخوض في تقرير ذلك لما كانت الامتدادات التي تمر بنقطة ويقوم بعضها على بعض على زوايا قوائم أعني أبعاد الجسم ثلاثة لا غير وكان لكل امتداد طرفان كانت الجهات بهذا الاعتبار ستاً اثنتان منها طرفا الامتداد الطولي ويسميها الإنسان باعتبار طول قامته حين قائم بالفوق والتحت: الفوق منهما ما يلي رأسه بحسب الطبع والتحت ما يقابله واثنتان منها طرفا الامتداد العرضي ويسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال: واليمين ما يلي أقوى جانبيه بحسب الأغلب والشمال ما يقابله واثنتان طرفا الامتداد الباقي ويسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف: والقدام ما يلي وجهه والخلف ما يقاله ثم يستعملها في سائر بعض الامتدادات على بعض فأما إن لم يعتبر ذلك كانت الجهات التي هي أطراف الامتدادات غير متناهية بحسب إمكان فرضها في جسم واحد بل بالقياس إلى نقطة واحدة. قال الفاضل الشارح: الحكم بأن الجهات ست. مشهور وليس بحق فإن الكرة لا جهة لها بالفعل ولها جهات لا تتناهى بالقوة. أقول: وهذا صحيح.

لغيره تأثير في ذلك، فلا يكون المحدود إلا هو.

ثم قال: ولكن لقائل أن يقول: هذا الكلام إنما يستقيم إن لو كان الفلك الأول متقدماً في الوجود على غيره من الأفلاك حتى يقال: أنه متى اجتمع على المعلول علّتان مستقلّتان بالعليَّة، فإذا كانت إحداهما أقدم من الأخرى وجب استناد المعلول إلى الأقدم فقط.

لكن الشيخ قد بيّن في النمط السادس من هذا الكتاب أنه ليس للفلك المحيط تقدم على الفلك المحاط به في الوجود وإلا لزم كون الخلاء ممكناً لذاته ممتنعاً لغيره، وإذا لم يكن للحاوي تقدّم بالوجود على الفلك المحوي لم يصحّ الجزم بإسناد هذا التجدد إلى الحاوي؛ لأنه متى اجتمع على المعلول الواحد علل مستقلة، ولم يكن بعضها أقدم من البعض لم يصح الجزم بإسناده إلى البعض دون البعض.

ثم وإن وقعت المساعدة على أن الفلك الحاوي على الإطلاق متقدّم بالوجود على غيره، ولكنه لا يمكن أن يكون علة لتجدد جهات الأجسام المستقيمة الحركة؛ وذلك لأن الجزم المصاقب للفلك الذي هو آخر الأفلاك من الجانب الذي يلينا، وليكن ذلك هو النار المصاقبة لمقعر فلك القمر، أمّا أن يكون مطلوبها مقعر الفلك الأعظم ومقعر فلك القمر، والأول باطل، وإلا لكانت النار أبداً خارجة عن حيّزها الطبيعي، فيكون ذلك قسراً دائماً، وهو خلاف المشهور.

وإن كان الثاني فمقعر فلك القمر لا يتجدد إلا بفلك القمر، فإذاً تكون علة جهات الأجسام الخفيفة فلك القمر، لكن المشهور أن محدّد كلا الجهتين شيء واحد، فإذاً محدد جهات الأجسام المستقيمة الحركة كلها هو الفلك الأخير لا الفلك المحيط الأعظم، فهذا ما يمكن أن يقال في بيان أن محدد هذه الجهات ليس هو الفلك المحيط.

قال: وأمّا الذي يمكن أن يقال في بيان أن المحدد هو الفلك المحيط هو: أن الفلك الأعظم لكونه أعظم وأقوى من غيره فإنه يحرك غيره ولا يحركه غيره وجب إسناد هذا التجديد إلى الفلك الأول أولى من إسناده إلى غيره، ولأجله قال الشيخ: ولعله لا يكون المحدد إلا القسم الأول لكنه يشبه أن يكون الثاني أقوى من هذا الكلام، فلا جرم لم نحكم نحن بتلك الأولوية أيضاً.

قال شيخنا، أيّده الله: أمّا قوله: «إن الذي يمكن أن يعوّل عليه إنما هو ما ذكر من

الحجة» ليس كذلك، وإلا لما ثبت لواحد من الأفلاك، بل ولا لواحد من العناصر كونه محدداً للجهات، فإنَّا ما من شيء نقدّره محدداً لما تحته إلا وما ذكره من الفرض ممكن فيه، بل الأشبه أن تكون الحجة في كون الفلك الأول محدداً للجهات كونه منتهي الحركة والإشارة من جهة العلو لا من جهة كونه أقدم بالوجود، ولا من جهة كونه أعظم الأفلاك على ما ذكر، وما مثل هذا المعنى غير موجود لما هو دونه وأسفل منه، غير أن هذه الحجة لما لم تكن برهانية لم يجزم الشيخ بموجبها.

قال الشيخ: إنك لتعلم أن الجسم إذا خلا وطباعه ولم يعرض له من خارج تأثير غريب لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين، فإذاً في طباعه مبدأ استيجاب ذلك، وللبسيط مكان واحد تقتضيه طبعه، وللمركب ما تقتضيه الغالب فيه إمَّا مطلقاً، وإمَّا بحسب مكانه أو ما اتفق وجوده فيه إذا تساوت المحاذيات عنه، فكل جسم له مكان واحد، ويجب أن يكون الشكل الذي يقتضيه البسيط واحداً، وإلا لاختلفت هيئاته في مادة واحدة عن قوة واحدة.

قال الشارح: ولقائل أن يقول: الفلك عندكم لا يقتضي وضعاً معيّناً، بل الأوضاع بأسرها بالنسبة إليه على السواء مع أنه يستحيل خلوه عن مطلق الوضع، وإذا كان كذلك فلِمَ لا يجوز أن يقال: أنه وإن استحال خلو الجسم عن الموضع والشكل، لكنه لا يجب لشيء من الأجسام شيء من الأحياز والأشكال المعينة، وحينئذٍ يبطل ما ذكروه.

قال شيخنا، أيّده الله: أوضاع الفلك عند القوم متماثلة، ولا يلزم من عدم اقتضاء الجسم لطبعه وضعاً من الأوضاع المتماثلة بعينه لعدم الأولوية عدم اقتضائه لبعض الأحياز والأشكال المختلفة بعينه.

قال الشيخ: الجسم له في حال تحركه ميل يتحرك به، ويحس به الممانع، ولن يمكَّن من المنع إلا فيما يضعف ذلك فيه[1]، وقد يكون من طباعه، وقد يحدث فيه من

---

(1) يريد الشيخ إثبات الميل وبيان أحواله والميل هو الذي يسميه المتكلمون اعتماداً ومحرك الجسم إنما يحركه بتوسطه وسبب احتياجه إلى ذلك أن الحركة لا تخلو عن حدٍ ما من السرعة والبطء لأن كل حركة إنما تقع في شيءٍ ما يتحرك المتحرك فيه مسافة كان أو غيرها وفي زمانٍ ما وقد يمكن أن يتوهم قطع تلك المسافة بزمان أقل من ذلك الزمان فتكون الحركة أسرع من الأولى أو بأكثر منه فتكون أبطأ منها فإذاً الحركة لا تنفك عن حدٍ ما من السرعة والبطء والمراد من السرعة
=

تأثير غيره يبطل المنبعث عن طباعه إلى أن يزول، فيعود انبعاثه إبطال الحرارة العرضية التي يستحيل إليها الماء للبرودة المنبعثة عن طباعه إلى أن تزول، وإنما يكون الميل الطبيعي لا محالة نحو جهة يتوخاها الطبع، فإذا كان الجسم في حيِّزه الطبيعي لم يكن له وهو فيه ميل؛ لأنه إنما يميل إليه بطبعه لا عنه، وكلما كان الميل الطبيعي أقوى كان أمنع لجسمه عن الميل القسري، وكانت الحركة بالميل القسري أفتر وأبطأ.

قال الشارح: هاهنا أبحاث، في الخامس منها قال: اختلفوا في أن المثلين إلى جهتين هل يجتمعان أم لا؟ وصرَّح الشيخ هاهنا بامتناعه، وصاحب «المعتبر» جوّزه، واحتج من منع منه بأن الميل توجه إلى الجهة، فلو جعل في الجسم الواحد ميلان إلى جهتين لكان متوجهاً دفعة واحدة إلى جهتين، وهو محال.

قال: ولقائل أن يقول: إنكم تجوّزون أن يتحرّك الجسم الواحد دفعة واحدة إلى جهتين إحداهما بالذات، والأخرى بالعرض، فإذا جوّزتم ذلك فبأن تجوّزوا كون الجسم الواحد متوجهاً إلى جهتين أولى.

قال: واحتج المجوّزون بأن الحجرين المتساويين إذا رمى أحدهما قوي والآخر ضعيف كان صعود الحجر الذي رماه القوي أسرع من صعود الآخر، ولولا بقاء الميل

=

والبطء. هو شيء واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وإنما يختلفان بالإضافة العارضة لهما فما هو سرعة بالقياس إلى شيء هو بعينه بطء بالقياس إلى آخر ولما كانت الحركة ممتنعة الإنفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة شيئاً لا يقبل الشدة والضعف كان نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف إليها واحدة وكان صدور حركة معينة منها دون ما عداها ممتنعاً لعدم الأولوية فاقتضت أولاً أمراً يشتد ويضعف بحسب اختلافات الجسم ذي الطبيعة في الكم أعني الكبر والصغر أو الكيف أعني التكاثف والتخلخل أو الوضع أعني اندماج الأجزاء أو انتفائها أو غير ذلك وبحسب ما يخرج عنه كحال ما فيه الحركة من رق القوام وغلظه وذلك الأمر هو الميل ثم اقتضت كما يجده الإنسان من الزق المنفوخ فيه إذا حبسه بيده تحت الماء وكما يجده من الحجر إذا سكنه في الهواء. فالشيخ أشار إلى وجوده بقوله: الجسم له في حال تحركه ميل ولم يورد حجة على وجوده لكونه محسوساً بل أشار إلى كونه محسوساً بقوله: ويحس به الممانع، وأشار إلى كونه قابلاً للشدة والضعف بقوله: ولن يتمكن من المنع إلا فيما يضعف ذلك فيه أي يضعف بالقياس إلى قوة الممانع. وأما بالرواية الأخرى فيكون قوله: وإن تمكن من المنع إشارة إلى وجوده والإحساس به عند عدم الحركة وذلك مما يدل على مغايرته للحركة وقوله: إلا فيما يضعف ذلك فيه إشارة إلى أنه قابل للشدة والضعف. [طوسي 286/2].

الطبيعي المعاوق للحركة القسرية وإلا لما كان كذلك.

وأيضاً فالحبل الذي يجذبه جاذبان متساويان في القوة إلى جهتين مختلفتين لا يخلو إمَّا أن يقال: أنه ما فعل واحد منهما فيه فعلاً، وهو محال؛ لأن الذي يمنع كل واحد منهما عن فعله هو وجود فعل الآخر، ولو لم يصدر من كل واحد من القادرين شيء لكان الفعل متعذراً على القادر من غير مانع، وأنه محال.

أو يقال: فعل أحدهما دون الآخر، وهو أيضاً محال؛ لأن القادرين لما كانا متساويين لم يكن الحكم موجود مقدور أحدهما أولى من الثاني؛ ولأنه لولا وجد الميل الذي هو مقدور أحدهما خالياً عن الميل الآخر لكان ذلك الميل خالياً عن المعاوق، فكان يجب أن يتحرك الجسم إلى تلك الجهة، وإلا لكان الموجب العاري عن العائق حاصلاً مع عدم الأثر، وهو محال.

أو يقال: كل واحد منهما فعل فيه فعلاً، ومعلوم أن الذي فعله كل واحد منهما لو خلا عن المعاوق لاقتضى تحرك الجسم إلى ذلك الجانب، وذلك يقتضي اجتماع الميلين.

قال شيخنا، أيَّده الله: أمَّا ما ذكره من الإشكال على حجة المانع من اجتماع الميلين باجتماع الحركتين المذكورتين بناء على مبدأ ذاتي وقسري جواز اجتماع ميلين طبيعيين لجسم واحد، وأمَّا الحجة الأولى الدالة على جواز جميع الميلين: فغير لازمة إذا جاز أن يكون التفاوت في السرعة بين حركة الحجرين لتفاوتهما في قوة القاسر لا للمعاوق من الميل الموجود في الحجر، وأمَّا الحجة الثانية: فمندفعة؛ إذ أمكن أن يقال بأن: جذب كل واحد منهما مانع من حدوث ميل في الجسم إلى خلاف جهة جدية، وليس في ذلك ما يوجب حدوث ميل فيه إلى الجهتين.

قال الشيخ: الجسم الذي لا ميل فيه بالفعل ولا بالقوة لا يقبل ميلاً قسرياً يتحرك به، وبالجملة: لا يتحرك قسراً، وإلا فليتحرك قسراً في زمان ما مسافة، وليتحرك مثلها في تلك المسافة آخر فيه ميل ما وممانعة، فبيّن أنه يتحرك في زمان أطول، وليكن ميل أضعف من ذلك الميل يقتضي في مثل ذلك الزمان عن ذلك المتحرك مسافة نسبتها إلى المسافة الأولى نسبة زماني ذي الميل الأول، وعديم الميل، فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك بالقسر مثل مسافته، فيكون حركتان مقسورين ذي ممانع فيه، وغير ذي ممانع فيه متساويتي الأحوال في السرعة والبطء، وهذا محال.

قال الشارح: ولقائل أن يقول: الحركة من حيث إنها حركة إمَّا أن تستدعي زماناً أو لا تستدعيه، والثاني باطل؛ لأن الحركة من حيث هي هي تستحيل خلوها عن الزمان، وإذا ثبت ذلك فيقول: الجسم الذي فيه ميل طبيعي إذا تحرك بميل قسري فتلك الحركة القسرية تستدعي قدراً من الزمان من حيث أنها حركة، وتستدعي قدراً آخر من الزمان بسبب العائق الحاصل في ذلك الجسم، وعلى هذا التقدير سقطت الحجة؛ لأن الجسم الخالي عن الميل لا يكون لحركته زمان إلا القدر الذي تستحقه الحركة لما هي هي، وأمَّا الجسم ذو الميل الضعيف، فإنه يحصل له مع ذلك الزمان زمان آخر أزيد منه، وهو الذي يستحقه بسبب ذلك الميل الضعيف.

وبالجملة: فالمحذور إنما يلزم أن لو جعلنا الزمان كله في مقابلة العائق، فأمَّا إذا جعلنا بعض الزمان في مقابلة أصل الحركة، والبعض الآخر في مقابلة العائق لم يلزم أن تكون الحركة مع العائق كهي لا مع العائق، ثم وإن سلمنا أنه يلزم ذلك لكن لِمَ قلتم: إنه محال؟ فإن المؤثر إذا ضعف جدًّا جاز ألَّا يؤثر، ألَا ترى أن نزول القطرة الواحدة من الماء لا تؤثر في نقر الحجر وإن أثرت القطرات الكثيرة فيه؟ وكذلك سقوط جزء من ألف جزء من خردلة من الحديد لا يؤثر في الكسر، وإن كان سقوط مَنٍّ من الحديد يقتضي الكسر.

قال: لا يقال: القوة الحالَّة في الجسم لا بدّ وأن تنقسم بانقسامه، فالذي يخص الجزء الصغير من تلك القوة إن كان قوة فقد حصل المطلوب، وإن لم يكن قوة كان حال حصة كل جزء من الأجزاء الصغيرة كذلك، فعند اجتماع تلك الأجزاء إمَّا أن تحدث قوة أو لا تحدث، فإن لم تحدث لم يكن للجسم الكبير قوة على ذلك الفعل، هذا خلف، وإن حدثت قوة انقسمت بانقسام المحل، ويعود الكلام المذكور؛ لأنَّا نقول: أُسلِّم أن حصة كل جزء من أجزاء ذلك الجسم من تلك القوة قوة، ولكنها إنما تبقى بشرط اتصال تلك الأجزاء.

فأمَّا عند الانفصال فلست أساعد على بقاء حصة كل جزء من تلك الأجزاء، بل لتلك القوة حد معين في الصغر إذا انتهت إليه يمتنع بقاؤها بعد الانقسام، وعلى هذا التقدير تكون مراتب الضعف، فإن كانت غير متناهية بحسب القسمة الوهمية لكنها متناهية بحسب الفعل، وعلى هذا التقدير لا يمكننا القطع بصحة وجود الميل على جميع النسب التي أوردناها، ثم وإن سلمنا ذلك لكن الحجة التي ذكرتموها كما يقتضي

بوقف الحركة القسرية على وجود ميل عائق، فكذلك يقتضي توقف الحركة الطبيعية على وجود ميل عائق عنها.

وبيانه: أن الحركة الطبيعية لو خلت عن العائق لوقعت لا محالة في زمان، ولو وجدت مع العائق لوقعت في زمان أطول من الأول، ولكان للزمان الأول إلى الثاني نسبة، فلو وجدت عائقاً نسبته إلى العائق الأول نسبة زمان الحركة الخالية عن العائق إلى زمان الحركة مع العائق القوي لزم أن تكون الحركة مع العائق كهي لا مع العائق، هذا محال، فقد بان أن البيان الذي ذكروه في أن الحركة الطبيعية كالأرض إذا تحركت بطبعها سفلاً يجب أن يكون فيها ميل عائق، لكن الميل العائق للحركة إلى السفل لا يكون ميلاً إلى السفل، بل إلى جهة أخرى، فيلزم أن يكون في الأرض ميل بالطبع إلى السفل، وذلك باطل بالاتفاق، ثم ذكر على ذلك إشكالاً وأجاب عنه لا حاجة إلى ذكره.

قال: وأيضاً فالقوة المؤثرة في تحريك الفلك على الاستدارة يلزم توقف تأثيرها في الحركة على حصول هذا الميل العائق، لكن ذلك باطل؛ لأن ذلك الميل إن كان طبيعياً كانت الصورة الفلكية عليه للحركة وللميل العائق عنها، فتكون علة لأمرين متقابلين معاً، وذلك محال، وإن لم يكن طبيعياً كان جائز الزوال عن الفلك مع بقاء طبيعة الفلك، لكن قبول الحركة مشروطة بوجود الميل العائق، فإذا كان الشرط ممكن الزوال كان المشروط أيضاً كذلك، فيلزم جواز السكون على الفلك، وهو محال عندهم.

قال شيخنا، أيّده الله: ما ذكره من الإشكال الأول وإن كان متقدماً إلا أن قوله ثانياً: «إن المؤثر إذا ضعف جاز ألّا يؤثر كما ذكر من المثال الأول» ليس كذلك، بل نقول: المؤثر إذا ضعف فإنه لا يخلو عن التأثير وإن كان تأثيره لا يظهر في الحس، وإن كان التأثير الحاصل من القطرات المتكثرة في الحجر غير منسوب إلى جملتها، بل إلى ما ظهر التأثير عنده من آخر قطرة ضرورة أن السابق قد انعدم والمعدوم لا يؤثر، ويلزم من ذلك أن يكون الأثر المحسّ مضافاً إلى القطرة الأخيرة بمفردها، وهو محال، وما ذكره من المثال الثاني فهو باطل بما قيل عليه من الاعتراض.

وقوله في جوابه: إن حصة كل جزء من القوة إنما تبقى بشرط اتصال الأجزاء لا مع انفصالها غير صحيح؛ وذلك لأن تأثير الجسم في الكسر عند فرض وقوعه على

شيء إنما كان بما فيه من الثقل، وهو الاعتماد المحرك إلى أسفل، ويجب أن تكون تلك القوة منقسمة على أجزاء ذلك الجسم كل جزء منه مختص بشيء منها وما يختص بكل جزء، ومن الاعتمادات فغير مشروط في قيامها به اتصاله بباقي الأجزاء، ولهذا يحسّ بما فيه من الاعتماد حالة انفصاله عن باقي الأجزاء، ويشاهد متحركاً إلى جهة السفل بما فيه من الاعتماد، وغايته: أنه يكون أخف من جملة الأجزاء المشتملة على جملة الاعتمادات، أمّا أن يكون كل جزء بتقدير انفصاله عن باقي الأجزاء خليًا عن الاعتماد، فلا.

وقوله ثالثاً: «إن ما ذكرتموه من الحجة يقتضي أيضاً توقف الحركة الطبيعية على وجود ميل عائق» على ما قرر فغير متجه أيضاً، فإن الحجة المذكورة على أن الحركة القسرية يتوقف على وجود الميل العائق لا تدل على أن الميل المشترط يجب أن يكون طبيعياً للمتحرك بل أعمّ من ذلك، وعند ذلك فلا يمتنع أن تكون الحركة الطبيعية أيضاً مشروطة بميل معاوق، وإن كان قسرياً نفياً للمحذور المذكور، وعلى هذا فلا يلزم أن يكون الميل المعاوق للأرض في حركتها الطبيعية طبيعياً، فلا يلزم ما ذكر من المحال.

وقوله: «إن القوة المؤثرة في تحريك الفلك على الاستدارة يلزم أيضاً توقف تأثيرها في الحركة على حصول هذا الميل العائق» فإنما يلزم أن لو أمكن بيان تحرك جسم آخر يمثل تلك القوة المؤثرة مع الميل حتى يلزم المحال على ما ذكر في الحركة القسرية، ولعل صاحب هذا البرهان لا يسلم تصوّر وجود هذه القوة المحركة للفلك فيما عداه من الأجسام حسب وجود القاسر فيما لا ميل له وما له ميل، وعند ذلك فلا يكون المحال لازماً من فرض الحركة للفلك مع عدم الميل الطبيعي والقسري.

قال الشيخ: الجسم الذي في طباعه ميل مستدير يستحيل أن يكون في طباعه ميل مستقيم؛ لأن الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجيهاً وصرفاً عنه، وقد بان أن المحدد للجهات لا مبدأ مفارقة فيه لموضعه الطبيعي، فلا ميل مستقيم فيه، فهو فيما وجوده عن صناعة ليس مما يتكون عن جسم يفسد إليه أو يفسد إلى جسم يتكون عنه، بل إن كان له كون وفساد فعن عدم وإليه، ولهذا فإنه لا يتحرق ولا ينمي ولا يستحيل استحالة تؤثر في الجوهر كتسخين الماء المؤدي إلى فساده.

قال الشارح: ولقائل أن يقول: إنكم قد دللتم على أن الميل المستقيم والمستدير لا يجتمعان، وهذا القدر لا يحصل مطلوبكم؛ لأن لقائل أن يقول: جوزوا أن تكون

طبيعة الفلك تقتضي الميل المستدير بشرط الحصول في الحيز الطبيعي، والميل المستقيم بشرط الخروج عن الحيز الطبيعي كما أنكم تقولون: طبيعة كل عنصر تقتضي الحركة بشرط الخروج عن الحيِّز الطبيعي، والسكون بشرط الحصول في الحيِّز الطبيعي، فإذا كان كذلك فالفلك فيه مبدأ ميل مستقيم؛ بمعنى: أن صورته النوعية تقتضي الميل المستقيم متى اتفق تكوّنه في خارج حيِّزه، وتقتضي الميل المستدير متى اتفق تكوّنه في حيِّزه، فما ذكرتموه من الحجة لا تبطل هذا الاحتمال، ومتى لم يبطل ذلك لا يتم دليلكم أن الفلك ليس بكائن ولا فاسد.

قال شيخنا، أيَّده الله: الشيخ إنما دلَّ على استحالة اجتماع الميلين في الطبيعة الواحدة بلا شرط، وإلا فمع الشرط فلا إحالة كما في مثال اجتماع الحركة والسكون.

وقوله: «فجوزوا أن تكون طبيعة الفلك تقتضي الميل المستدير بشرط الحصول في الحيِّز الطبيعي المستقيم بشرط الخروج عن الحيز الطبيعي، فإنما يلزم أن لو أمكن عليه الخروج عن الحيز الطبيعي، وذلك يلزم منه جواز الحركة المستقيمة عليه وقد ثبت إحالته، وعند هذا فلا يلزم من جواز اجتماع الميلين بالنظر إلى الشروط الممكنة جواز الميل المستقيم على الفلك بناء على شرط محال.

قال الشيخ: الأجسام التي قبلنا تجد فيها قوى مهيَّأة نحو الفعل، مثل: الحرارة والبرودة، واللذع والتخدير، ومثل: طعوم وروائح كثيرة، وقوى مهيأة نحو الانفعال السريع والبطيء، مثل: الرطوبة واليبوسة، واللين والصلابة، واللزوجة والسلاسة والهشاشة[1]، ثم إذا فتشت وأجدت التأمل وجدتها قد تتعرى عن جميع القوى الفعالة

(1) قسَّم الانفعال إلى السريع والبطيء لئلا تتشكك في الصلابة وأمثالها في إسنادها إلى الانفعال لأنها ليست مما لا ينفعل موضوعه بل هي مما ينفعل بطيئاً. والرطوبة قد فسرها الشيخ بأنها كيفية تقتضي سهولة التفرق والاتصال والتشكل واليبوسة بما يقابلها. وليس ذلك تعريفاً لهما لأنه لو أراد التعريف لذكر أولاً تعريف الحرارة والبرودة بل السبب فيه أن الجمهور يفسرون الرطوبة بالبلة ولذلك لا يطلقون الرطب على الهواء ويطلقونه على الماء وتكون اليبوسة بحسب ذلك هي الجفاف. وقد طال البحث بين أهل العلم فيه. وذكر الشيخ في الشفاء أن البلة هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم كما أن الانتفاع هي الغريبة النافذة إلى باطنه والجفاف عدم البلة فيما شأنه أن يبتل. ولم يذكر البلة والجفاف في هذا الموضع؛ لأنه لا يريد هاهنا أن يتعرض للبحث ولذلك يأمر بالتأمل ولا يشغل بإيراد البيانات القياسية والمناقضات الإعتبارية وأما اللين فقال إنه كيفية تقتضي قبول الغمز إلى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال. فينتقل عن =

إلا الحرارة والبرودة، والمتوسط الذي يستبرد بالقياس إلى الحار ويستحسن بالقياس إلى البارد.

وأعني بهذا: أنك تجد في كل باب منها إذا اعتبرته أن جسماً يوجد عديماً لجنسه مثلاً يكون ولا لون فيه ولا رائحة ولا طعم، أو وجدته منتمياً إلى الحرارة والبرودة، مثل: اللذع والتخدير، وكذلك الحال في الهيئات المعدة للانفعال، فإن التفتيش يلزم أجسام العالم التي تلينا رطوبة أو يبوسة؛ لأنها إمّا أن يسهل تفرقها واتصالها وتشكلها وتركها للشكل من غير ممانعة فتكون رطبة، أو يصعب فتكون يابسة، وأمّا الذي لا يمكن فيها ذلك أصلاً فلغيرها من الأجسام، وأمّا سائر ما يشبه ذلك فقد تعرّى عنها جسمٌ جسمٌ أو ينتمي إلى هاتين انتماء اللين والصلابة واللزوجة والهشاشة وغير ذلك.

قال الشارح: ذكر الشيخ في الحدود: أن الحرارة كيفية فعلية محركة لما تكون فيه إلى فوق لإحداثها الخفة، فيعرض أن تجمع المتجانسات وتفرق المختلفات، وتحدث تخلخلاً من باب الكيف، وتكاثفاً من باب الوضع لتحليله وتصعيده اللطيف.

قال: ولقائل أن يقول: ألستم قد ذكرتم في المنطق أن من جملة الأغاليط في الأقوال الشارحة تعريف الشيء بما هو أخفى منه؟ ومعلوم أن العلم بحقيقة الحرارة أجلى من العلم بكونها جامعة للمتجانسات ومفرِّقة للمختلفات ومحدثة للتخلخل الذي من باب الكيف، والتكاثف الذي من باب الوضع، فإن كل أحد ببديهة عقله، بل كل حيوان بمقتضى حسه يفرِّق بين الحار والبارد، ويميز بين الحرارة وغيرها.

وأمّا الأفعال التي ذكرتموها للحرارة: فإنّا لا نعلم حصولها عقيب ملاقاتها للأجسام إلا بعد التعب العظيم في استقراء أحوالها وتتبع جزئياتها، ثم إن الاستقراء لا يفيد العلم بأن كل حرارة تحصل عقيب ملاقاتها هذه الآثار، ثم بعد القطع بذلك لا يمكن القطع بإسناد تلك الآثار إلى الكيفية القائمة بجسم النار مثلاً إلا بعد القدح في الفاعل المختار، وبيان أنه لا يجوز أن يكون حصول هذه الآثار عقيب ملاقاة النار؛ لأن الفاعل المختار أجرى عادته بخلق تلك الآثار عقيب ملاقاتها، ومعلوم أن إثبات كل واحد من هذه المراتب تستدعي بحثاً وتدقيقاً طويلاً، فكيف يجوز أن يجعل ذكره معرّفاً لحقيقة الحرارة التي كل من له حس سليم يدركها، ويميز بينها وبين كل ما عداها؟

-

وضعه ولا يمتد كثيراً ولا يقابلها. [طوسي 302/2].

قال: وأمَّا الطعوم والروائح: فلمَّا عجزوا عن أن يذكروا لكل واحد منها أثراً خاصاً اعتقدوا بسبب ذلك أن حقائق الطعوم والروائح غير معلومة لهم، وهذا خطأ، بل التحقيق في هذا الباب أن يقول: لا شك أن التعريف يستدعي كون المعرَّف مجهولاً والمعرِّف معلوماً، ولا يجب أن يكون العلم بكل شيء مستفاداً من العلم بشيء آخر، وإلا لزم إمَّا الدور أو التسلسل، وهما باطلان، بل لا بدّ من الانتهاء إلى تصورات بديهية فطرية غنية عن الاكتساب، وأولى الأشياء بذلك ما يجده الإنسان من نفسه، كألمه ولذَّته وشهوته وغضبه، ويدركه بحواسه، كمدركات الحواس الخمس، فإن ماهية كل واحد من هذه الأشياء يكون متصوراً لكل أحد تصوُّراً فطرياً بديهياً، فمن حاول تعريفها إلا بما هو أخفى منها أو بما يساويها، والأمران باطلان.

فعلمنا أن التعريفات التي ذكروها للحرارة والبرودة وغيرهما تعريفات باطلة، وأنهم لا ذكرهم لهذه الآثار للحرارة والبرودة أفادهم زيادة معرفة لماهيتها، ولا عجزهم عن ذكر آثار صادرة عن الطعوم والروائح يمنعهم من الإحاطة بحقائقها، فهذا هو التحقيق في هذا الباب.

ثم إنه ذكر بعد القول في اللذع والتخدير الرطوبة واليبوسة، فقال: ذكر الشيخ في «الشفاء» في الرطوبة بأنها في المشهور: عبارة عن البلة؛ أي: كون الجسم بحيث يلتصق بالغير، وهو باطل، فإن الجسم كلما كان أرطب كان أقل التصاقاً بالغير، فإن الماء الصافي جداً إذا غمس الإصبع فيه كان ما يلتصق منه بالإصبع أقل مما يلتصق من الماء الغير الصافي أو الدهن أو العسل.

فعلمنا أن الالتصاق ليس خاصية الرطوبة، ولما بطل هذا الاعتبار لم يبقَ للرطوبة إلا سهولة قبول الأشكال الغريبة وسهولة تركها، فيكون رسمها أنها الكيفية التي بها تكون الأجسام سهلة القبول للأشكال الغريبة وسهلة الترك لها، واليبوسة هي الكيفية التي يكون بها الجسم عسر القبول للأشكال الغريبة وعسر الترك بعد قبوله لها.

قال: ولقائل أن يقول: الاستدلال على أن الرطوبة عبارة عن الكيفية التي يكون بها الجسم سهل الالتصاق بغيره استدلال في أمر لفظي؛ لأن هذين الأمرين-أعني: سهولة قبول الأشكال وسهولة الالتصاق بالغير-أمران متغيران في ماهيتهما، ولا ينكر هذا التغاير أحد، فلا يبقى هاهنا إلا النزاع في إطلاق لفظ الرطوبة على واحد منهما، وذلك لا يفيد فائدة علمية، بل الناس اتفقوا على أن الرطب إذا اختلط باليابس أفاد

الاستمساك عن التشتيت، ومعلوم أن ذلك لا يحصل إلا إذا جعلنا الرطوبة عبارة عن البلة، ألا ترى أن الهواء إذا اختلط بالتراب اليابس جدًّا فإنه لا يفيد استمساكاً عن التشتت؟

وأيضاً اتفقوا على أن النار يابسة مع اتفاقهم على أنها ألطف الأجسام وأرقُّها، فإن الجمود والتكاثف خاصية البارد، والسيلان واللطافة خاصية الحار، فلمَّا اتفقوا على يبوسة النار مع اتفاقهم على رقَّة قوامها وسهولة قبولها للأشكال الغريبة علمنا أنه لا يجوز أن تكون الرطوبة عبارة عما ذكروه.

قال: وأمَّا الحجة التي ذكروها، فهي ضعيفة، فإنَّا لا نفسر الرطوبة بالالتصاق على الإطلاق، بل بالكيفية التي لأجلها يكون الجسم سهل الالتصاق بالغير سهل الانفصال عنه، ومعلوم أن هذه الكيفية في الدهن والعسل ليست أكمل منها في الماء، فلا يلزم أن يكون الدهن والعسل أرطب من الماء، وهذا القدر كافٍ في القدح في هذه الحجة.

قال: وأمَّا اللين والصلابة: فاعلم أن الجسم إذا كان ينغمس تحت الإصبع أو ما يجري مجراه قلنا له: إنه ليّن، وهناك أمور:

أحدها: الحركة الحاصلة فيه.

وثانيها: حدوث شكل التقعر فيه.

وثالثها: استعدادها لقبول ذلك الانغماس.

وليس اللين إلا هذا القيد الأخير، وكذلك الصلب هو الذي لا يتطامن تحت الإصبع، فهناك أمور:

أحدها: الانغماس.

وثانيها: بقاء الشكل الذي كان.

وثالثها: المقاومة.

وهذا الأمر الثالث ليس صلابة أيضاً، فإن الهواء الذي في الرق المنفوخ فيه مقاومة ولا صلابة فيه، بل الصلابة عبارة عن الاستعداد الشديد لعدم الانفصال، فرجع حاصل البحث إلى أن اللين: عبارة عن الكيفية التي بها يكون الجسم مستعداً للانفصال عن الشكل الخاص، وهذا هو الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليبوسة، فعلى قوله يلزم ألَّا يبقى الفرق بين الرطب واليابس وبين اللين والصلب، وأمَّا على ما ذكرناه فالفرق بين الأمرين ظاهر.

قال شيخنا، أيّده الله: أمّا قوله بأن: «العلم بحقيقة الحرارة أجلى من العلم بكونها جامعة للمتجانسات ومفرقة للمختلفات» إلى غير ذلك من الأحكام، ليس كذلك، فإن ما يجده الإنسان ويحسه من الحرارة والبرودة فإنما هو للحقيقة لا لوجود الأشخاص المحسة، فلا يكون التحديد بما ذكر من الأحكام لحقيقة الحرارة من قبيل تحديد الشيء بما هو أخفى منه، وإن كانت معرفة هذه الأحكام متوقفة على البحث والنظر المتعب، اللهم إلا أن يبين أنها أخفى من معرفة حقيقة الحرارة، وليس في كلامه ما يشير إليه.

وقوله: «إن ما ذكرتموه من الأحكام للحرارة لا نعلم حصولها عقيب ملاقاة الحرارة للأجسام إلا بعد الاستقراء لا يفيد العلم بأن كل حرارة تحصل عقيب ملاقاتها هذه الآثار» ليس كذلك، بل جاز أن يكون بحصول هذه الآثار عقيب ملاقاة الحرارة للأجسام، لا مستنداً إلى الاستقراء، بل إلى القسمة أو برهان آخر.

وقوله: «وبعد القطع بذلك لا يمكن القطع بإسناد تلك الآثار إلى الكيفية القائمة بجسم النار مثلاً إلا بعد القداح في الفاعل المختار».

قلنا: مهما ثبت ملازمة هذه الآثار للحرارة كانت بخلق الله تعالى، أو هي لنفس الحرارة صحّ التعريف بها، ولا حاجة إلى كونها ثانية لنفس الحرارة.

وقوله: «إنه لا بدّ من الانتهاء إلى تصورات بديهية فطرية غنية عن الاكتساب قطع الدّور والتسلسل، وأولى الأشياء بذلك ما يجده الإنسان من نفسه، وتعريفه يكون تعريفاً للشيء بما هو مساوٍ له أو أخفى منه، وهما باطلان، فإنما ينفع أن لو ثبت أن ما يجده الإنسان من نفسه فطرياً هو معرفة حقيقة الحرارة المحدودة، وليس كذلك، بل ما يجده من نفسه إنما هو العلم بوجود بعض أشخاصها، وقد بيّنا أن ذلك لا يغني عن التعريف للحقيقة، وما ذكره من الإشكال على حد الرطوبة واليبوسة، فمندفع.

أمّا الإشكال الأول، وهو قوله: «إن الاستدلال على أن الرطوبة عبارة عن الكيفية التي بها يسهل قبول الجسم للأشكال أو الالتصاق بغيره استدلال في أمر لفظي» على ما ذكر ليس كذلك، فإنه إذا بان أن الرطوبة أو اليبوسة متحققة بدون ما أخذ من سهولة الاتصال كما تحقق، ولا كذلك في القبول للأشكال علم أن ما هو الخاصة الصالحة للتعريف إنما هو الملازم دون ما ليس بملازم.

وقوله: «إن الناس اتفقوا على أن الرطب إذا اختلط باليابس أفاد الاستمساك عن

التشتت» وذلك إنما يتصور في تفسير الرطوبة بالبلة دون غيرها على ما حققه، فهذا إنما يفيد أن لو كانت الموافقة على ذلك ممن قسر الرطوبة بكيفية قبول الأشكال، وليس كذلك، وموافقة غيره لا يكون قادحاً في مقالته.

وقوله: إن النار يابسة مع الاتفاق على رقة قوامها وسهولة قبولها الأشكال الغريبة، فالحق إنما مثل هذا الإشكال لازم على تحديد الرطوبة واليبوسة بما أشار إليه الشيخ غير أن هذا الإشكال ليس من كسبه، بل هو إشكال أورده أوحد الزمان في كتاب «المعتبر».

وقوله: «بأنَّا لا نفسر الرطوبة بالالتصاق على الإطلاق، بل بالكيفية التي لأجلها يكون الجسم سهل الالتصاق بالغير، سهل الانفصال عنه، فيلزم أن يكون العسل لسهولة التصاقه بالغير، وكذلك الدهن بالنسبة إلى الماء أرطب من الماء بقوة أثر الرطوبة فيه، وهو محال.

قال الشيخ: الجسم البالغ في الحرارة بطبعه هو النار، والبالغ في البرودة بطبعه هو الماء، والبالغ في الميعان هو الهواء، والبالغ في الجمود هو الأرض، والهواء بالقياس إلى الماء حار لطيف، يتشبه به الماء إذا سخن ولطف، والأرض إذا خليت وطباعها ولم تسخن لعلة بردت، وإذا خمدت النار وفارقتها سخونتها تكوّن منها أجسام صلبة أرضية يقذفها السحاب الصاعق، وهذه الأربع مختلفة الصور، ولذلك لا تستقرّ النار حيث يستقر فيه الهواء، ولا الماء حيث يستقر فيه الهواء، ولا الهواء حيث يستقر فيه الماء، وذلك في الأطراف أظهر.

قال الشارح: واعلم أنك قد عرفت في المنطق أنه إذا قيل: «الإنسان هو الناطق» اقتضى ذلك كون المجهول مساوياً للموضوع؛ أي: لا يكون أعمّ منه ولا أخصّ منه، وإذا كان كذلك كان قوله: «البالغ في الحرارة هو النار» وكذلك سائر القضايا يقتضي أن يكون محمول كل واحد منها مساوياً للموضوع، وإذا عرفت ذلك فنقول: اختلف الناس في بعض هذه القضايا، ثم أشار إلى مخالفة بعض المتقدمين في القضية الأولى، وهي: «أن البالغ في الحرارة هو النار» وإلى أدلة الشيخ على إبطال المخالفة.

وأمَّا في القضية الثانية، وهي: «أن البالغ في البرودة بطبعه هو الماء» قال: فقد نازع فيه صاحب «المعتبر» وزعم أن الأرض أشد برداً منه؛ لأن الكثافة لازمة للبرودة واللطافة لازمة للحرارة، فلما كانت الأرض أكثف وجب أن تكون أبرد، وإنما يكون

الإحساس ببرودة الماء أشد من الإحساس ببرودة الأرض؛ لأن الماء للطافته يصل إلى مسام اللامس، والأرض لكثافتها لا تصل، ولذلك فإن النحاس المذاب أقل سخونة في نفسه من النار البسيطة وإن كان أكثر منها في الحس، فإن من أمرّ يده على النار بسرعة لا تحترق يده، ومن أمرّ يده في النحاس المذاب لا بدّ وأن تحترق، والسبب فيه ما ذكرناه من أن النار للطافتها يسرع انفصالها عن اليد، والنحاس المذاب لكثافته يبطؤ انفصاله عن اليد، فلا جرم يكون الإحساس بحرارة النحاس أقوى من الإحساس بحرارة النار.

وأمَّا القضية الثالثة، وهي: «أن البالغ في الميعان هو الهواء» ففيه بحث؛ لأنه إن كان المراد من الميعان: كونه بحيث يسهل التصاقه بغيره ويسهل انفصاله عن غيره، فهذا هو البلة، ومعلوم بالضرورة أن الهواء ليس كذلك، وإن كان المراد من الميعان كونه بحيث يقبل الأشكال الغريبة ويتركها بسهولة، فهذا هو اللطافة ورقة القوام.

وعندنا أن النار أولى بذلك، فإنَّا نرى أن الشيء كلما كان أسخن كان ألطف وأرق قواماً، ونرى أن الهواء كلما ازدادت سخونته ازدادت رقته، ونرى النار التي عندنا في غاية اللطافة والرقة، فقوي في ظنوننا أنه كلما كان الشيء أسخن كان ألطف، وذلك يقتضي أن تكون النار ألطف الأجرام وأسهلها قبولاً للأشكال الغريبة ولتركها.

قال: وأمَّا قوله: «فإذا خمدت النار وفارقتها سخونتها يكوّن منها أجسام صلبة أرضية يقذفها السحاب الصاعق مثلما حكى في «الشفاء» من سقوط قطع من حديد من السحاب إلى الأرض، ومن سقوط أجسام نحاسية شبيهة بالنصل» فلقائل أن يقول: هذه الحجة ضعيفة جدًّا؛ لأن لقائل أن يقول: إن تلك الأجسام إنما حدثت بمجرد زوال الحرارة عن النار، ولِمَ لا يجوز أن يقال: إن حدوثها إنما كان؛ لأن أجساماً بخارية ودخانية صارت لكثرة حركتها قريبة الشبه من الأبخرة والأدخنة التي منها يتكون الحديد في معدنه، ثم ارتفعت إلى كرة الأثير، وانطبخ البعض بالبعض، وتولد منها الحديد؟ ولا بدّ لكم من هذا الذي قلناه؛ لأن المنقذف تارة يكون نحاساً، وتارة يكون حديداً، وتارة يكون حجراً، ولو كان تولدها لمجرد زوال الحرارة عن النار لما اختلفت هذه المتولدات.

قال شيخنا، أيَّده الله: أمَّا قوله: «إن الكثافة لازمة للبرودة، وحيث كانت الأرض أكثف وجب أن تكون أبرد» فإنما يلزم أن لو كانت شدة الكثافة بحسب زيادة البرد،

وليس كذلك، بل لعلّ شدة الكثافة بسبب اليبس المقارن للبرد، ولا يخفى أن الماء ليس بيابس، ثم الدليل على أن الماء أشد برداً أن الإحساس به أشد.

قوله: «إنما كان الإحساس به أشد؛ للطافته، ووصوله إلى مسام اللامس، بخلاف الأرض» فيلزم عليه أن يكون الإحساس بحرارة النار أشد من الإحساس بحرارة النحاس المذاب؛ للطافة النار وكثف النحاس، وهو خلاف الحس.

قوله: «إن النحاس أبطأ في الانفصال عن اليد من النار» فإنما يصحّ هذا أن لو فرض التفاوت في زمان الاتصال، ونحن فنفرض الكلام فيما إذا كان زمان اتصال اليد بالنار مساوياً لزمان اتصالها بالنحاس المذاب.

وقوله في القضية الثالثة: «إنّا نرى الشيء كلّما كان أسخن كان ألطف وأرق قواماً، وأن الهواء كلّما ازدادت سخونته ازدادت رقته» فقوي في ظنوننا أنه كلّما كان الشيء أسخن كان ألطف، وذلك يقتضي أن تكون النار ألطف الأجرام وأسهلها قبولاً للأشكال الغريبة، فإنما يلزم أن لو سلم ذلك على الإطلاق، وليس كذلك، بل زيادة اللطافة بزيادة السخونة إنما تكون وتبلغ كمالها فيما كان رطباً، ولهذا فإن حرارة الأرض وسخونتها وإن زادت على سخونة الهواء لا يوجب لها أن تكون أرق قواماً من الهواء والنار؛ لأنها ليست رطبة على ما علم، فلا يلزم أن تكون أكثر ميعاناً وإن كانت أشد سخونة.

وقوله: «لِمَ قلتم: إن تلك الأجسام إنما حدثت بمجرد زوال الحرارة عن النار؟» على ما قرر، فإنما يلزم أن لو كان قول الشيخ: «فإذا خمدت النار وفارقتها سخونتها يكوّن منها أجسام صلبة أرضية» يشير إلى تكوّنها عن زوال الحرارة، وليس كذلك، بل حدوث هذه الأجسام عند زوال السخونة قد يكون بزوال السخونة، وقد يكون بسبب آخر، وليس في كلام الشيخ ما يشير إلى تعيين أحد الاحتمالين.

قال الشيخ: وقد نبرد الإناء المحشو بالجمد، فيركبه بدءً من الهواء كلما لفظته مد إلى أي حدّ شيت، ولا يكون لبس إلا في موضع الرسخ، ولا يكون عن الحار وهو ألطف وأقبل للرسخ، فهو إذاً هواء استحال ماء، وكذلك قد يكون صخر في تلك الجبال فيضرب الصرّ هواها فيجمد سحاباً لم ينشق إليها من موضع آخر، ولا انعقد عن بخار متصعد، ثم ترى ذلك السحاب يهبط ثلجاً، ثم يصحى ثم يعود، وقد تحلق النار بالنفاخات من غير نار، وقد تحل الأجسام الصلبة الحجرية مياها سيَّالة يعرف ذلك

أصحاب الحِيَل، كما قد تجمد مياه جارية تشربه حجارة صلدة، فهذه الأربعة قابلة لاستحالة بعضها إلى بعض فلها هيولى مشتركة[1].

قال الشارح: ولقائل أن يقول: نحن نعلم بالضرورة أن تبرّد الهواء المطيف بالآنية ببرودة الآنية ليس أعظم من تبرد الهواء المحيط بالأراضي الجمدية في صميم الشتاء، بل من تبرّد الماء في الموضعين الذي يجب قطبي العالم في الوقت الذي تكون فيه الشمس عارية عنه ستة أشهر، فلو كان برد الهواء المحيط بالإناء المذكور يقتضي انقلابه ماء لكان برد الهواء في الصورتين المذكورتين أولى أن تقتضي انقلابه ماءً، ثم إذا انقلب ذلك ماء لكان برد الهواء في الصورتين إعانة برودة الهواء المحيط، فيزداد ذلك الهواء برداً، فيكون انقلابه إلى المائية أولى، وعلى هذا الترتيب يلزم أن ينقلب كل الهواء الذي هناك ماء، ولما لم يكن الأمر كذلك علمنا أن تبرّد الهواء لا يقتضي انقلابه ماء، فبطل ما ذكرتموه.

قال شيخنا، أيّده الله: أمّا الهواء المحيط بالأراضي الجمدة في الشتاء، ونفس الجمد إذا انتهى في البرودة إلى الحد الذي يصير عنه إحاطته بالإناء المحشو جمداً ماء، فإنه لا بدّ من انقلابه ماء، وكذلك في صورة الهواء المفروض في المواضع المفروضة تحت القطبين على الوجه المذكور، نعم ربما لا يحس كما يحس على ظاهر الإناء المفروض بسبب اجتماع قطرات الماء عليه وتشتتها فيما عداه.

قال الشيخ: النمط الثالث: إشارة: هو ذا يتحرك الإنسان بشيء غير جسميته التي لغيره، وبغير مزاج جسمه الذي يمانعه كثيراً حال حركته في جهة حركته، بل في نفس حركته، وكذلك يدرك بغير جسميته وبغير مزاج جسميته الذي يمنع عن إدراك الشبيه،

---

(1) هذا هو الازدواج الثالث وهو بين الماء والأرض وبدأ بصيرورة الأرض ماءً فقال: وقد تحل الأجساد الصلبة الحجرية مياهاً سيالة يعرف ذلك أصحاب الحيل يعني طلاب الإكسير كالنوشادر ثم إذابتها بالماء كما يشاهد في الأجزاء الأرضية الندية المحترقة كيف تصير ملحاً وتذوب بالماء. والأجساد هي الأجسام الذائبة بحسب مصطلحاتهم. ولما ذكر ذلك أشار إلى عكسه بقوله: كما قد تجمد مياه جارية تشرب حجارة صلدة، وذلك مشاهد من بعض المياه التي تنعقد حجراً بعد خروجها من منابعها، وإنما ذكر هذا العكس بخلاف نظيريه؛ لأنه أندر وجوداً بالقياس إليهما ولم يستأنف قوله له بل وصله بالحكم الأول لأنهما من ازدواج واحد ثم أنتج المطلوب من الجميع وهو كون العناصر قابلة لأن يستحيل بعضها إلى بعض والمراد بالاستحالة هاهنا غير المصطلح عليها أعني الحركة الكيفية [طوسي 312/2].

ويستحيل عند لقاء الضد، فكيف لمس به؛ لأن المزاج واقع بين أضداد متنازعة إلى الانفكاك إنما يجبرها على الالتئام والامتزاج قوة غير ما يتبع التئامها من المزاج وعلة الالتئام وحافظة قبل الالتئام، فكيف لا يكون قبل ما بعده، وهذا الالتئام كما يلحق الجامع الحافظ وهن أو عدم يتداعى إلى الانفكاك، فأصل القوى المدركة والمحركة والحافظة للمزاج شيء آخر، لكن أن تسميه: النفس، وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في أجزاء بدنك، ثم في بدنك[1].

---

(1) قال الطوسي: وإنما اختار الشيخ من الأفعال المنسوبة إلى النفس للاستدلال المذكور الحركة والإدراك لغرض يذكره في الفصل التالي لهذا الفصل ولم يذكر النطق لأن ماهيته غير بينة إلى أن يبين وإنما وقع إلى الاستدلال بالمزاج لا بالقصد بل إنما أراد أن يذكر أن النفس ليست هي المزاج على ما ذهب إليه بعض الناس. فذكر أن المزاج نفسه محتاج إلى النفس فكيف يكون هو النفس. وقد يرد على هذا الموضع سؤال مشهور: وهو أن يقال: إنكم قلتم إن المركبات إنما تستعد لقبول صورها عن مبدئها بحسب أمزجتها المختلفة ويجب من ذلك تقدم الأمزجة على تلك الصور والآن تقولون إن النفس التي هي صورة للحيوان جامعة لاستقساته والجامعة للاستقسات يجب أن يكون متقدماً على المزاج. وهذا تناقض. المزاج في تدبير نفس الأم إلى أن يستعد لقبول نفس ثم إنها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لسائر الأجزاء بطريق إيراد الغذاء. وقال في رسالته المشتملة على أجوبة مسائل المسعودي: واعلم أن الجامع لتلك العناصر غير الحافظ لذلك الاجتماع. ولما كتب بهمنيار إلى الشيخ وطالبه بالحجة على أن الجامع للعناصر في بدن الإنسان هو الحافظ لها. فقال الشيخ: كيف أبرهن على ما ليس فإن الجامع لأجزاء الجنين هو نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع أولاً القوة المصور لذلك البدن ثم قال: وتلك القوة ليست قوة واحدة باقية في جميع الأحوال بل هي قوة متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين. وبالجملة فإن تلك المادة تبقى في تصرف المتصورة إلى أن يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة فحينئذ توجد النفس. فهذا ما قال هذا الفاضل فيه. أقول: وقال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الأولى من علم النفس في الشفاء: فالنفس التي لكل حيوان هي جامعة استقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو تصلح معه أن تكون بدناً لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي. فقول الشيخ في الشفاء والإشارات يخالف ما ذهب إليه الفاضل الشارح هاهنا وما نقله عن الشيخ في رسالته وأيضاً إن كانت نفس الأم مدبرة للمزاج فكيف فوضت التدبير بعد مدة إلى الناطقة. وإنما مدبرة والمصورة من القوى الخادمة للنفس التي تكون بمنزلة آلات لها. فكيف خدمت المصورة قبل حدوث النفس التي هي مخدومتها وكيف فعلت بذاتها. فإن الآلة ليس من شأنها أن تفعل من غير مستعمل إياها. وما تقتضيه القواعد الحكمية التي أفادها الشيخ وغيره هو أن نفس الأبوين يجمع بالقوة الجاذبة أجزاء غذائية ثم تجعلها أخلاطاً وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول

=

قال الشارح في أثناء شرحه: وأمّا المأخذ الثاني: وهو الاستدلال بحال المزاج على أنه ليس هو النفس، فالدليل أن المزاج كيفية ثابتة للعناصر المختلطة، ولكل عنصر حيّز معين، فإذاً كل مركب فإن أجزاءه مشتاقة بالطبع إلى الافتراق، ولا بدّ لاجتماعها من جامع، وذلك الجامع ليس هو الكيفية الحاصلة بعد اجتماعها؛ لأن المزاج يحصل بعد اجتماع تلك الأجزاء، والجامع لتلك الأجزاء سابق على اجتماعها، والشيء الواحد لا يكون قبل وبعد، فالنفس التي هي الجامعة لتلك الأجزاء غير المزاج الذي يحصل به اجتماعها.

قال: فلئن قيل: كما أن المزاج لا يحدث إلا بعد اجتماع العناصر، فالنفس لا تحدث ولا تفيض عن واهب الصور إلا بعد حدوث المزاج، فإذا لم يجز أن يكون المزاج علة لذلك الاجتماع، فلئن لا يجوز أن يكون الجامع هو النفس مع أن النفس متأخرة في الوجود عن وجود المزاج كان أولى.

=

قوة من شأنها إعداد المادة لصيرورتها إنساناً فتصير بتلك القوة منياً وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية ثم إن المني يتزايد كمالاً في الرحم بحسب استعدادات تكتسبها هناك إلى أن يصير مستعداً لقبول نفس أكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الأفعال النباتية فتجذب الغذاء فتضيفها إلى تلك المادة فتنميها وتتكامل لمادة بتربيتها إياها فتصير تلك الصورة مصدراً مع ما كان يصدر عنها لهذه الأفاعيل وهكذا إلى أن تصير مستعدة لقبول نفس أكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الأفعال الحيوانية أيضاً. فتصدر عنها تلك الأفعال أيضاً فيتم البدن ويتكامل البدن إلى أن يصير مستعداً لقول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة في البدن إلى أن يحل الأجل. وقد شبهوا تلك القوى في أحوالها من مبدأ حدوثها إلى استكمالها نفساً مجردة بحرارة وبالتجمر يستعد لأن يشتعل ناراً شبيهة بالنار المجاورة فمبدأ الحرارة النارية الحادثة في الفحم كتلك الصورة الحافظة واشتدادها كمبدأ الأفعال النباتية وتجمرها كمبدأ الأفعال الحيوانية واشتعالها ناراً كالناطقة وظاهر أن كل ما يتأخر يصدر عنه مثل ما يصدر عن المتقدم وزيادة. فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حدٍ ما من النقصان إلى حدٍ ما من الكمال واسم النفس واقع منها على الثلاث الأخيرة. فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود. وتبين من ذلك أن الجامع للأجزاء الغذائية الوقعة في المنيين هو نفس الأبوين وهو غير حافظها والجامع للأجزاء المضافة إليها إلى أن يتم البدن وإلى آخر العمر والحافظة للمزاج هو نفس المولود وقول الشيخ إنهما واحد بهذا الاعتبار وقوله: إن الجامع غير الحافظ. بالاعتبار الأول. وبالجملة فالفرض هاهنا على التقديرين أعني أن يكون الجامع والحافظ شيئين أو شيئاً واحداً حاصل لأن المزاج محتاج إلى شيء آخر هو النفس سواء كانت نفس ذلك البدن أو نفساً أخرى. [طوسي314/2].

قال: فنقول: الجامع لما في النطفة من الأجزاء المختلفة الطبائع نفس الوالدين، ثم إنه يبقي ذلك المزاج في تدبير نفس الأم إلى أن يستعد لقبول النفس من واهب الصور، ثم إنها تصير بعد ذلك حافظة لذلك الاجتماع الذي كان موجوداً، فنفس كل إنسان حافظة لاجتماع العناصر التي جمعها نفس الأبوين، ثم إنها تكون جامعة لسائر الأجزاء بعد ذلك بطريق أداء الغذاء.

قال: ولقائل أن يقول: إذا جوّزتم ذلك، فلِمَ لا تجوّزوا أن يكون الجامع لأجزاء بدن الولد مزاج الأبوين، ثم إذا اجتمعت تلك الأجزاء وحصل المزاج فحينئذٍ يكون ذلك المزاج حافظاً لذلك الاجتماع، وموردأ عليه سائر الأجزاء بطريق الغذاء.

قال شيخنا، أيّده الله: أمّا قوله: «إن النفس لا تحدث ولا تفيض عن واهب الصور إلا بعد حدوث المزاج» على خلاف معتقد الشيخ، بل الموجب لاجتماع العناصر على الوجه المخصوص الذي يتبعه المزاج الخاص بنوع ذي النفس إنما هو النفس، وإن كان تقدُّمها على ذلك تقدماً بالذات لا بالزمان، فكيف يدّعي أنها متأخرة في الوجود عن المزاج التابع لمعلولها، وعند هذا فلا يخفى عدم اتجاه الإشكال وجوابه وما لزم عليه.

قال الشيخ: إدراك الشيء هو أن تكون حقيقة متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك، فإمّا أن تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك إذا أدرك، فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الأعيان الخارجة، مثل كثير من الأشكال الهندسية، بل كثير من المفروضات التي لا يمكن إذا فرضت في الهندسية مما لا يتحقق أصلاً أو يكون مثال حقيقة مرتسماً في ذات المدرك غير مباين له، وهو الباقي.

قال الشارح: فنقول: هذا الفصل يتضمن مطلوبين:

* **المطلوب الأول:** في بيان أن إدراك الشيء لا يحصل إلا عند حصول حقيقة المدرك في المدرك.

ثم قال بعد الدلالة عليه: واعلم أن من الناس من أنكر توقف حصول الإدراك والشعور على حصول ماهية المدرك في المدرك، واحتج على ذلك بحجة عامة في الإدراكات العقلية والحسية، وبأدلة خاصة يخصّ كل واحد من تلك الإدراكات.

أمّا الحجة العامة: فهي أنه لا معنى لاتصاف الشيء إلا حصول الصفة للموصوف، فإذا عقلنا الاستدارة والاستقامة والحرارة والبرودة لزم أن يصير العاقل

لهذه الأمور حال تعقله لها مستقيماً مستديراً، حاراً بارداً، وذلك باطل، لا يقال هذا غير لازم من ثلاثة أوجه:

الأول: أنَّا لا نقول: من عقل الاستدارة فإنه يحصل فيه الاستدارة نفسها، بل نقول: إنه يحصل فيه مثال الاستدارة وصورتها، ومن عقل النار فإنه لا يحصل فيه حقيقة النار، بل مثالها وصورتها وشبحها.

الثاني: أن النار ليست عبارة عن الشيء المحرق على الإطلاق، بل عن الشيء الذي إذا وجد في الخارج كان محرقاً، فإذا كان كذلك فحقيقة النار وإن حصلت في الذهن إلا أنها لا تكون محرقة؛ لأن شرط كونها محرقة أن تكون في الخارج، ولكنها تكون ناراً؛ لأنه يصدق عليها حينما تكون في الذهن أنها ماهية لو وجدت في الخارج كانت محرقة.

الثالث: أنَّا لا نعني بحصول مثال ماهية المعلوم إلا كوننا عالمين به، وذلك مما امتناع فيه؛ لأنَّا نقول: أمَّا الأول: فهو باطل؛ لأن الذي سميته بـ«مثال الاستدارة وصورتها» إمَّا أن تكون حقيقتها حقيقة الاستدارة أو لا تكون، فإن كان الأول: فمن عقلها فقد حصلت فيه هذه الحقائق، فيجب أن يكون العاقل للاستدارة مستديراً؛ إذ لا يفهم من المستدير إلا ما حصلت الاستدارة فيه، وأمَّا إن لم تكن حقيقتها حقيقة الاستدارة: لم تكن تعقل الاستدارة عبارة عن حصول الاستدارة في الشيء العاقل، وهو المطلوب.

وأمَّا الثاني: فهو باطل.

أمَّا أولاً: فلأنَّا إذا عقلنا أن النار هي التي إذا وجدت في الخارج لزمنا الاحتراق، فلا بدّ لنا من تعقل الاحتراق؛ لأنا علمنا أن شيئاً يلزمه شيء آخر بشرط مخصوص متوقف على العلم بحقيقة اللازم والملزوم، وإذا كنا قد عقلنا الاحتراق، فالتعقل عبارة عن حصول المعقول في العاقل، فقد حصل في ذهننا الاحتراق فيكون محترقاً؛ لأنه لا معنى للمحترق إلا ما فيه الاحتراق، اللهم إلا أن يقال: إنَّا لا نعقل حقيقة الاحتراق، بل نعقل منه أنه الأمر الذي يلزمه اللازم الفلاني عند وجوده في الخارج، لكن كلامنا في ذلك اللازم الخارجي ككلامنا في الأول.

وبالجملة: فتعقل النار يستدعي إمَّا تعقل حقيقتها أو تعقل لازم من لوازمها، وعلى التقديرين فإنه يلزم المجال الثاني أن الوجود الذهني إمَّا أن يكون مخالفاً للوجود

الخارجي في مفهوم كونه وجوداً أو لا يكون، والأول مخالف، فإن لفظة الموجود غير واقع على الموجودات بالاشتراك اللفظي باتفاق الحكماء، وبالبراهين المذكورة في مواضعها.

والثاني يبطل عذرهم؛ لأن الذهن إمَّا أن يكون ممكن الاتصاف بالماهيات المعقولة أو لا يكون، فإن كان ممكن الاتصاف بالماهيات المعقولة، وهو أيضاً ممكن الاتصاف بالوجود، فإذاً لا منافاة بين ذات العقل وبين ماهية المعقول وبين وجوده، فإذاً يجب أن يوجد فيه اللون والشكل؛ فالمقدار يكون ملوناً متقدراً بالألوان والأشكال والمقادير المختلفة دفعة واحدة، بدليل أنا نعقل أن السواد مضاد للبياض؛ فالعلم بمضاده لشيء علم بنسبة شيء إلى شيء، والعلم بنسبة شيء إلى شيء مشروط بالعلم بكل واحد من المضافين.

وأمَّا ثانياً: فلأنه يلزم ألَّا يبقى تفاوت بين الإنسان الموجود في الخارج والإنسان الموجود في الذهن؛ لأنهما متساويان في تمام الماهية وفي الوجود، وهو مكابرة، والذي يقال من أن الإنسان الذهني كلي، فهو كلام جزافي لا حاصل له؛ لأن الموجود في النفس صورة جزيئة موجودة في نفس جزئية، فكيف تكون كلية؟ وأمَّا إن لم يكن الذهن ممكن الاتصاف بماهيات هذه المعقولات وجب ألَّا يكون التعقل عبارة عن حصول المعقول في العاقل، وهو المطلوب، وهذه الحجة دالة على امتناع أن يكون للمعقول والمتخيل انطباع في العقل أو في الخيال.

وأمَّا الأدلة الخاصة فاحتجوا على أن التخيل لا يمكن أن يكون عبارة عن انطباع الصورة المتخيلة في الخيال، بأن قالوا: لو وجدت صورة خيالية لكانت تلك الصورة موجودة إمَّا في جسم أو جسماني، أو لا في جسم ولا جسماني، والأقسام الثلاثة باطلة، فالقول بوجودها باطل؛ إذ لا شبهة أن تلك الصورة ليست قائمة بنفسها غنية عن المحل، فإذا بطل القول بالانطباع إمَّا أنه يمتنع أن يكون محلها جسماً أو جسمانياً، فلوجوه:

الأول: لو كان محل الصورة الخيالية جسماً لكان محل الصورة العقلية التي يثبتونها جسماً، لكن التالي باطل، فالمقدم مثله بيان الشرطية أنَّا إذا أبصرنا زائداً أو تخيلنا صورته أمكننا أن نحكم عليه بأنه إنسان أو أنه ليس بفرس، والإنسان والفرس ماهيتان كليتان، ومن حكم شيء على شيء غيره فإن ذلك الحاكم بعينه يجب أن يكون

مقصوراً لكلا الطرفين؛ لأن ذلك تصديق فلا بدّ فيه من تصورين، فإذاً المدرك للشخص المعين إمَّا بالإبصار أو بالتخيل هو بعينه يكون مدركاً للإنسان الكلي والفرس الكلي، فلو كان الذي فيه الصورة الخيالية جسماً أو جسمانياً لكان التخيل جسماً أو جسمانياً، ولو كان كذلك لكان المدرك للإنسان الكلي والفرس الكلي جسماً أو جسمانياً، فقد ثبتت الشرطية.

قال: ولقائل أن يقول: هذا إنما يلزم أن لو كان الإدراك نفس حصول الصورة فقط، أمَّا إذا جعلناه مغايراً له لم يلزم لاحتمال أن يكون محل الصورة الخيالية جسماً، ويكون المدرك لها هو النفس، وأمَّا كذب التالي فهو متفق عليه بين الحكماء، فيلزم كذب المقدم.

الثاني: أنَّا نتخيل بحراً من زئبق وجبلاً من زمرد، فلو كان التخيل عبارة عن انطباع الصور المتخيلة في جسم أو جسماني لكان قد انطبع العظيم في الصغير، وأنه محال، وستأتي الاعتذارات عن ذلك والجواب عنها.

الثالث: أنَّا إذا تخيلنا المقدار، فلو انطبعت ماهية المقدار في جسم لاجتمع في ذلك الجسم مقداران، ويكون قد اجتمع فيه المثلان، وأنه محال، فثبت أن الصورة الخيالية يستحيل حصولها في الجسم.

وبهذه الوجوه بعينها يستحيل أن يكون حصولها في شيء جسماني، وأمَّا أن محل هذه الصور الخيالية يمتنع أن يكون جسماً ولا جسمانياً، فلوجوه:

الأول: أن تخيل الجسمية أو المقدار إذا استدعى حصول الجسمية والمقدار، ولا معنى للهيولى إلا الشيء القابل للجسمية والمقدار، فإذاً الذي يتخيل الجسمية والمقدار جسم، وقد فرضنا أنه ليس كذلك هذا خلف.

الثاني: أنَّا إذا تخيلنا مربعاً مجنحاً بمربعين متساويين من كل الوجوه، فإن الخيال يميز بين كل واحد من المربعين الطرفين، وذلك الامتياز ليس في الماهية ولا في لوازمها، فإذاً ذلك الامتياز في العوارض، واختلاف أشخاص الماهية الواحدة إنما يكون بسبب القابل، وذلك القابل ليس موجوداً في الخارج؛ لأن الكلام مفروض فيما إذا لم يكن مثل هذا المربع موجوداً في الخارج، فإذاً ذلك القابل هو الذهن، فلو كان محل كلتي الصورتين شيئاً واحداً لاستحال أن يختص أحدهما بعارض دون الآخر، فإذاً لا بدّ وأن يكون محل كل واحد من المربعين مغايراً لمحل مربع الآخر، فإذاً محل

هذه الصور الخيالية لا بدّ وأن يكون منقسماً، فيكون جسماً أو جسمانياً، فثبت فساد أن يكون محل الصورة الخيالية ليس جسماً أو جسمانياً.

وأمّا الذي يدل على أن الإبصار لا يستدعي انطباع صور المرئيات في البصر وجوه:

الأول: أنّا نرى نصف كرة العالم وتستحيل انطباع العظيم في الصغير، لا يقال هذا منقوض بالمرآة، فإنها على صغرها ينطبع فيها نصف كرة العالم، وأيضاً فلِمَ لا يجوز أن يقال: العين لا ينطبع فيها إلا ما يساويها في المقدار؟ إلا أنه ينطبع فيها في أوفاق سريعة صور أجزاء المبصر، فيظن الإنسان أنه أبصر كل ذلك المبصر العظيم دفعة واحدة وإن لم يكن كذلك.

وأيضاً فلِمَ لا يجوز أن يقال: العين ينطبع فيها صورة تساوي نصف كرة العالم في الشكل وإن لم يكن مساوياً في المقدار؟ لأنّا نقول: أمّا الأول فباطل؛ لأن المحققين من الطبيعيين اتفقوا على أنّه لا ينطبع في صور المرئيات واحتجوا عليه بوجوه:

منها: أنه إذا انطبعت صورة شيء في شيء فإذا لم يتحرك القائل ولا الفاعل، استحال أن يتغير موضع تلك الصورة بتغير شيء ثالث، لكن الإنسان إذا رأى صورة الشجرة في موضع من الماء، فإذا انتقل من مكانه رأى صورة تلك الشجرة في موضع آخر من الماء، فلم يغير موضع الصورة باختلاف مقامات الناظرين، علمنا أنه ليس هناك صورة منطبعة في ظاهر المرآة أو في عمقها.

والأول باطل؛ لأن الناظر يقطع أنه ليس يرى صورة المرئي في ظاهر المرآة، بل يرى تلك الصورة كالغائرة فيها، ثم إنها تقرب من الرائي عند قربه إليها، وتبعد عنه عند بعده عنها، والثاني أيضاً باطل؛ لأن عمق المرآة مظلم كثيف، لا ينطبع فيه شيء من الصور، وبتقدير أن يصحّ ذلك: فربما يرى المرئي على بعد خمسين ذراعاً من سطح المرآة، مع أنّا نعلم أنه ليس للمرآة هذه الصورة.

ومنها: أنَّ المرآة على صغرها يستحيل أن ينطبع فيها المقدار العظيم.

فبهذه الوجوه أبطلوا القول بانطباع صور المرئيات، وأمّا جوابهم الثاني: فهو باطل؛ لأن العين يجب ألّا تحس إلا بمقدار نفسه أبداً، وألّا تحس بالشيء العظيم أبداً؛ لأنه إذا أبصر شيئاً آخر، فإمّا أن يبقى في الحالة الثانية إبصاره للشيء الأول ولا يبقى، فإن بقي فقد أبصر دفعة واحدة أعظم من نفسه، ومع أنه لا ينطبع فيه ما هو أعظم منه

فإذاً لا يتوقف الإبصار على الانطباع، وإن لم يبقَ وجب ألَّا يبصرالإنسان قط في عمره شيئاً عظيماً؛ لأنه دائماً لا يبصر إلا نقطة الناظر.

وأمَّا جوابهم الثالث: فهو باطل أيضاً؛ لأن الجسم الصغير لا يقبل مثل شكل الجسم العظيم في المقدار، وإن كان يقبل مثله في الشكل، فإذاً أيضاً الشكل العظيم من حيث إنَّه عظيم لا يكون بالانطباع، فبطل القول بالانطباع الثاني أن الرطوبة الجليدية إمَّا أن تكون ملونة أو لا تكون، فإن كانت ملونة انطبعت الأشباح في ظاهرها، ولم تُناد إلى ما ورائها، لكنهم اتفقوا على ما يجب تأدي الشبحين المنطبعين إلى ملتقى العصبتين، وإلا كنا أبصرنا الشيء الواحد شيئين؛ لأن المنطبع في كل واحدة من الجليد تبيَّن بشبح آخر، وإن لم تكن ملونة كانت شفافة، والشفاف عندهم لا ينطبع فيه الصور، فهذه الوجوه التي يمكن أن يتمسك بها مثبتوا الانطباع ونفاتها، والوجه الذي عليه تعول المثبتين مبني على نفي المُثُل الأفلاطونية، وما قامت الدلالة فهي قاطعة غير محتملة.

* **المطلوب الثاني**: في أنه لو ثبت القول بالانطباع، فالإدراك هل هو نفس الانطباع أم لا؟

قال الشارح: والحق عندنا أنه ليس الإدراك عبارة عن نفس حصول تلك الصورة، بل حالة إضافية إمَّا بين القوة الفاعلة وبين ماهية الصورة الموجودة في العقل، أو بينها وبين المقرر في الخارج، ولنبيّن هذه الدعوى في جميع أصناف الإدراكات بوجهين مشتركين، ثم نبيّنه في كل واحد من أصناف الإدراكات بدليل يخصه.

أمَّا الوجهان العامّان:

- **فالأول**: أن إدراك السواد مثلاً سواء كان ذلك الإدراك تعقلاً أو تخيلاً لو كان عبارة عن حصول السواد للشيء، لكان الجماد الموصوف بالسواد مدركاً له؛ لأن السواد حاصل له التالي ظاهر الفساد، فالمقدم مثله.

قال: ولا يُقال: هذا إنما يلزم أن لو قلنا: إدراك السواد عبارة عن حصول السواد لشيء، كيف كان ذلك الشيء؟ ونحن لا نقول ذلك، بل نقول: إدراك السواد عبارة عن حصوله للقوة المدركة، والجماد لما لم يكن له قوة مدركة لا جرم لم يلزم من حصول السواد له كونه مدركاً لذلك السواد، ثم ذكر جوابين آخرين وأجاب عنهما لا حاجة إلى ذكرهما.

قال: لأنَّا نقول: أمَّا الأول فظاهر البطلان؛ لأن حقيقة المدرك شيء له الإدراك

كما أن المفهوم من الناطق شيء له نطق، فإن كان الإدراك عبارة عن نفس حصول الصورة للشيء كان المدرك عبارة عن الشيء الذي حصلت له الصورة أنه غير مدرك له نازل منزلة ما يقال: أنه حصلت الصورة له، وما حصلت الصورة له، وهذا باطل.

- **الحجة الثانية من الدليلين العامين على إبطال ما قالوه:** إنها لو كانت حقيقة العلم والإدراك عبارة عن حصول شيء لشيء مجرد، لكنا إذا تصوّرنا موجوداً ليس بجسم ولا حال في جسم اعتقدنا أنه كل فيه السواد وجب أن يقطع حينئذٍ بكون ذلك الموجود عالماً بذلك السواد؛ لأنه إذا كان لا حقيقة للعلم إلا حصول السواد لذلك الموجود، فمتى عرفنا ذلك فقد عرفنا أنه حصل له ما هو حقيقة العلم، لكنا نعلم بالضرورة أن الأمر ليس كذلك، فإنَّا بعد العلم بأنه تعالى ليس بجسم ولا حال في الجسم، يصحّ منا الشك في أنه تعالى هل نعلم ذاته؟ وهل نعلم كونه فاعلاً لغيره أم لا؟ فعلمنا أن كون الشيء شاعراً بالشيء مغاير لحصول ذلك الشيء.

وأمَّا الوجه الذي يخص الإدراكات العقلية: فهو أن نقول: لا شك أنَّا قد نعقل أنفسنا، فإمَّا أن يكون تعقلنا لذاتنا نفس ذاتنا أو أمر زائد عليها، والأول باطل من وجوه:

الأول: وهو أن تعقلنا لذاتنا إذا كان نفس ذاتنا فعلمنا بعلمنا بذاتنا إمَّا أن يكون نفس علمنا بذاتنا أو لا يكون، فإن كان الأول وجب أن يكون علمنا بعلمنا بذاتنا نفس ذاتنا، فيلزم أن يدوم علمنا بعلمنا بذاتنا بدوام ذاتنا، ثم إن المراتب في هذه العلوم غير متناهية، فيلزم أن تكون تلك المراتب الغير المتناهية موجودة بالفعل دائماً، وهو مكابرة.

الثاني: أن علم الشيء بذاته لو كان هو نفس ذاته لم يكن العلم على الإطلاق عبارة عن حصول ماهية المعلوم في العالم؛ لأن الشيء الواحد لا يحصل لنفسه، لا يُقال: حصول الشيء للشيء أعمّ من حصوله لغيره، ولا يلزم من كذب الخاص كذب العام، بل النفس جوهر قائم بذاته، وهو حاصل بذاته فيما يعتبر أن هويته المجردة حاصلة لشيء يكون معقولاً، وبما يعتبر أن هويته المجردة قد حصل لها شيء يكون عاقلاً، وبما يعتبر أنه هوية متجردة كان عقلاً، فالمجرد الذي يعقل ذاته يكون عقلاً وعاقلاً ومعقولاً، ويكون الكل شيئاً واحداً، ومثل هذا غير ممتنع في بديهة العقل.

ألا ترى أنَّا بعد تصور المحرك والمتحرك لا نعلم أن أحدهما مغاير للآخر إلا ببرهان؟ ولو كان ذلك ممتنعاً في البديهة لما احتيج فيه إلى البرهان، وإذا ثبت أنه غير

ممتنع في البديهة، فالحجة التي ذكرناها في بيان أن إدراك الشيء عبارة عن حصول ماهية المدرك للمدرك ساقنا إليه، وجب الجزم به.

ثم وإن وقعت المساعدة على أن حصول الشيء للشيء يقتضي المغايرة لكنا نقول: إن كل شخص؛ فإنه لا بدّ وأن يزيد على ما له من الماهية بأمر زائد وهو شخصيته، فيكون هناك ماهية وتشخص ومجموع حاصل بينهما، وهو الشخص، وإذا كان كذلك أمكن أن يُقال: إن ذلك الشخص حصلت له تلك الماهية؛ لأن تلك لما كانت جزءً من ذلك الشخص والجزء مغاير للكل لا جرم صحّ أن يقال: إن تلك الماهية حاصلة لذلك الشخص.

ولأجل هذا المعنى صحّ هنا أن نقول: ذاتي وذاتك، فأضيف ذاتي إلى نفسي؛ لأنّا نقول: **أمّا الأول**: فغير صحيح، كما أن حصول الشيء للشيء أعمّ من حصوله لغيره، فكذلك إضافة الشيء إلى الشيء أعمّ من إضافته إلى غيره، بل إيجاد الشيء للشيء أعمّ من حصوله لغيره، فكذلك إضافة الشيء إلى الشيء أعمّ من إضافته إلى غيره، بل إيجاد الشيء للشيء أعمّ من إيجاده لغيره، وكما أن هذا القدر لا يقتضي صحة كون الشيء مضافاً إلى نفسه أو موجباً لنفسه، أو حالاً في نفسه أو محلاً لنفسه، أو متقدماً على نفسه أو متأخراً عن نفسه، بل كان فساد هذه القضايا معلوماً بالضرورة، فكذا هاهنا.

وأمّا قوله: «فهذا الشيء بما يعتبر أنه كذا معلوماً بالضرورة عاقل، وبما يعتبر أنه كذا فهو معقول».

فجوابه: أن المفهوم من هذه العبارات إن كان واحداً كانت لفظة العقل والمعقول والعاقل ألفاظاً مترادفة، وشرح الألفاظ المترادفة لا يليق إلا بكتب اللغة، فكيف يجوز إيرادها في «الحكمة الأعلى» و«الفلسفة الأقصى» التي عند ذكرها تقشعرّ الجلود، وتبلغ القلوب الحناجر، بل لو كان مفهوماً واحداً لاستحال أن تصدق لفظة منهما إلا ويصدق الآخر، فكان يجب أن يكون كل معقول عاقلاً، وبالعكس، وأنه خطأ وإن لم يكن المفهوم من هذه العبارات واحداً، فقد بطل قولكم: إن عقل الشيء لذاته نفس ذاته.

وأمّا قوله: «إنه يصح منّا أن نتشكك في أن الشيء الواحد هل هو محرك لذاته».

فجوابه: إن ذلك إنما صح؛ لأن مفهوم المحركية غير مفهوم المتحركية، وكيف

لا نقول: والمحركية من مقولة: إن يفعل، والمتحركية من مقولة: إن ينفعل، فلما اختلف المفهومات صح أن نتشكك في أنهما هل يجتمعان في الذات الواحدة أم لا؟ وأمَّا هاهنا إذا كان مفهوم العاقلية غير مفهوم المعقولية والعقلية، فكيف يصح قياس أحدهما على الآخر؟ بلى لو قال: إن حقيقة العاقلية والمعقولية أمور زائدة على الذات، فحينئذٍ يصح هذا الكلام إلا أنه ليس مطلوبنا في هذا المقام إلا ذلك.

وأمَّا قوله: الماهية جزء من الشخص، فتكون مغايرة له فصحَّت الإضافة.

فجوابه: أن هذا العذر هب أنه استمر في علم الشخص بماهيته، إلا أنه لا يتمشى في علمه بذاته المخصوصة، وعلى أن فيه اعتراف بأن العلم ليس هو نفس الماهية، بل إضافة مخصوصة بين الماهية وبين ذلك الشخص تحصل بينهما بعد تحقق ذلك الشخص.

واعلم أنه لولا ولوع الناس بالعشق لكل كلام هابل لا يحصلون حقيقته، وإلا لما احتيج إلى الكلام على قولهم: إن الشيء الواحد عقل وعاقل ومعقول من غير تعدد صفاته.

وأمَّا القسم الثاني: وهو أن يكون علم الشيء بذاته زائداً على ذاته، فذلك الزائد إمَّا أن يكون ضرورة مساوية لماهية ذلك الشيء أو لا يكون، والأول باطل؛ لأنه يلزم اجتماع المثلين، ولأنه ليس حلول أحدهما في الآخر أولى من العكس، فثبت الثاني، وذلك يقتضي القطع بأنه ليس علم الشيء بذاته عبارة عن حصول ذاته، أو حصول صورة مساوية لذاته في ذاته، وهو المطلوب.

وأمَّا بيان أن الإدراكات الخيالية ليست عبارة عن حصول هذه الصورة في الحس المشترك؛ لأنها عندهم حال ما تكون موجودة في الخيال لا يكون مشعوراً، بل إنما يجعل الشعور بها إذا طالعها الحس المشترك، فوجب ألَّا يكون إدراك هذه الصور نفس حصولها.

لا يُقال: الخيال إنما لم يدركها؛ لأنه ليس من القوى المدركة؛ لأنَّا نقول: لما صدق على الخيال أنه متخيل لهذه الصور، وكذب عليه كونه مدركاً لها تبيَّنا أن الإدراك ليس هو نفس التمثل، وهكذا الكلام في إدراك الوهم بعينه.

وأمَّا بيان أن الإبصار ليس عبارة عن مجرد الشبح المنطبع؛ لأن الشيخ نصّ في «الشفاء» على أن الأشباح تنطبع في الجليديتين مع أن الإبصار لا يحصل هناك، بل عند

ملتقى العصبتين، وذلك يدل على أن الإبصار ليس نفس انطباع تلك الأشباح، وأيضاً فالقوة الباصرة لا تدرك ما في آلتها من اللون والشكل والمقدار، مع أن المقارنة حاصلة هناك.

فثبت أن الإبصار ليس نفس الانطباع، بل الحق أنه نسبة إضافية، فإنَّا نعلم بالبديهة أنَّا إذا أبصرنا زئداً فإن لقوتنا الباصرة نسبة خاصة إليه، وأن الذي يقال من المبصر ليس هو زيد الموجود في الخارج، بل هو غير مبصر أصلاً، وإنما المبصر مثاله وشبحه، فإنه تشكك في أجلى العلوم الضرورية وأقواها، وأن أمثال هذه الكلمات يجب ألَّا يخطر ببال الإنسان السليم العقل، فضلاً عن أن تجعل مواضع البحث والتدقيق، وهذا تمام الكلام في الإدراك والشعور.

قال شيخنا، أيَّده الله: أمَّا الحجة العامة: فغير لازمة للوجهين المذكورين، ولا من الوجوه الثلاثة.

قوله: «لأن الذي سميته بمثال الاستدارة وصورتها إمَّا أن تكون حقيقتها حقيقة الاستدارة أو لا تكون».

قال شيخنا، أيَّده الله: ليس حقيقته حقيقة الاستدارة، فإن مثال الشيء وشبحه كيف يكون هو حقيقة ذلك الشيء؟

قوله: «فيلزم منه ألَّا يكون تعقل الاستدارة عبارة عن حصول الاستدارة في الشيء العاقل».

قال شيخنا، أيَّده الله: إن أراد به حقيقة الاستدارة فهو حق، وهو عين ما قيل في دفع الحجة، فكيف تجعل ذلك لازماً على منكره؟! وإن أراد به المثال، فمن أين يلزم من أنه إذا كان مثال الاستدارة ليس هو حقيقة الاستدارة ألا يكون تعقل الاستدارة عبارة عن حصول مثال الاستدارة في الشيء العاقل؟

وما ذكره من الوجه الأول على الوجه الثاني من قوله: «إنه لا بدّ من تعقل الاحتراق، ويلزم منه أن يكون الذهن محترقاً» على ما قرر، فإنما يلزم أن لو كان تعقلنا للاحتراق عبارة عن حصول حقيقة الاحتراق في أذهاننا، وليس كذلك، بل هو عبارة عن حصول مثاله وصورته المطابقة له في الخارج، فلا يلزم أن يكون الذهن محترقاً على ما تقدم.

وما ذكره من الوجه الثاني فجوابه: أنه وإن اتحدت حقيقة الوجود والماهية

المعقولة والخارجية، فليس يلزم منه كون الذهن متصفاً بالاحتراق، فإن شرط كون ماهية النار الموجودة في كونها محرقة أن تكون في الخارج، ولا يخفى أنه وإن اتحدت حقيقة النار والوجود أن هذا الشرط غير موجود عند كونها في الذهن، فلا يلزم أن يكون الذهن محترقاً.

وأمَّا ما ذكره من الأدلة الخاصة: أمَّا الحجة الدالة على أن الخيال ليس عبارة عن انطباع الصورة الخيالية إمَّا في جسم أو جسماني، أو لا في جسم ولا جسماني، والأقسام الثلاثة باطلة على ما قرر فغير صحيح.

أمَّا قوله في الوجه الأول، في الدلالة على أن محله الصورة الخيالية: «لا يكون جسماً ولا جسمانيًا» أنه لو كان محل الصورة الخيالية جسماً أو جسمانيًا لكان محل الصورة العقلية التي يثبتونها جسماً، فإنما يلزم أن لو ثبت له اتحاد المدرك للصورة العقلية والصورة الخيالية.

قوله: «إنَّا إذا أبصرنا زيداً أو تخيلنا صورته أمكننا أن نحكم عليه بأنه إنسان أو ليس بفرس...» إلى آخر ما ذكر من الاحتجاج، فمندفع، فإن مدلول لفظة «زيد» هو الشيء المتصف بشكل كذا أو وصف كذا، فالشيء مع قطع النظر عن الصفات الموجبة لتشخيصه مدرك بالنفس الناطقة والصفات، والأشكال الموجبة لتشخيصه هي المدركة بالخيال، فإذا قلنا: «زيد إنسان» ليس معناه: أن صورة «زيد» وشكله المدرك بالخيال إنسان ليلزم ما ذكر من الأشكال، بل معناه: أن الشيء المتصف بكذا المسمى بـ«زيد» هو إنسان لا من حيث هو متصف، فما اتصف به وإلا لما كان غيره إنساناً، بل من جهة ما هو ذلك الشيء، وهو كلي، فيكون المدرك له وللمجهول واحداً، ولا يلزم منه أن يكون المدرك للصورة والكلي من الإنسان واحداً.

وما ذكره من الوجه الثاني: فإنما يلزم أيضاً أن لو كان نفس الصورة القائمة بالشخص الخارج، أو ما هو مساوٍ لها في الكمية، منطبع في المدرك لها، وليس كذلك، فإنه لا مانع من أن يكون تخيُّل المدرك بتخيُّل أجزائه على التعاقب، ويكون مقدار كل جزء مناسب للمنطبع فيه، وهو وإن تعذر اجتماع الأجزاء المنطبعة فيه، فقد لا يمتنع معه تخيل الجملة معاً كما يراه بالحس الباصر من النار الدائرة على رأس عود محترق دائرة متصلة، والنقطة النازلة من المطر خطًّا مستقيماً متصلاً، مع علمنا أن النقطة والنار عند كونها في مكان لا تكون معه في مكان آخر.

وأمَّا الوجه الثالث: فإنما يلزم أيضاً أن لو كان المنطبع في الجسم هو حقيقة المقدار الخارج، وليس كذلك، بل المنطبع إنما هو المثال على ما تقدم، وعند ذلك فلا يمتنع أن يجتمع في الجسم الواحد حقيقة مقداره ومثال مقدار غيره، ولا يلزم منه اجتماع المثلين؛ إذ أحدهما: حقيقة، والآخر: مثال.

وأمَّا ما ذكره في بيان أن محل الصورة يمتنع ألَّا يكون جسماً أو جسمانياً: فهو حق، ولا حاجة إلى الكلام على ما به البيان.

وما ذكره من الوجه الأول في الدلالة على أن الإبصار لا يكون بانطباع صور المرئيات في البصر.

فجوابه ما عرف في جواب الدلالة الثانية على أن التخيل لا يكون بانطباع صورة المتخيل في آلة جسمانية.

وقوله في الوجه الثاني: «إن الرطوبة الجليدية إمَّا أن تكون ملونة أو لا تكون، فإن كانت ملونة انطبعت الأشباح في ظاهرها ولم تناد إلى ما ورائها» فإنما يلزم أن لو كان تأديها إلى ما ورائها بطريق الانطباع، وليس كذلك، وإذا لم يكن بطريق الانطباع فلِمَ قال: إن ما وراء الرطوبة الجليدية من القوة الباصرة ألَّا يكون مدركاً لما انطبع في الرطوبة الجليدية؟

وقوله على المطلوب الثاني: لو كان إدراك السواد عبارة عن حصول السواد للشيء، لكان الجماد الموصوف بالسواد مدركاً له؛ لأن السواد حاصل له، والتالي باطل، فمندفع بما ذكر من أن الإدراك إنما هو حصول السواد للقوة المدركة بواسطة انطباعه في الرطوبة الجليدية، وهذا غير حاصل للجماد.

قوله: «لأن حقيقة المدرك شيء له الإدراك كما أن المفهوم من الناطق شيء له نطق» فحق، ولكن إنما ينفع أن لو كان الإدراك عبارة عن نفس حصول الصورة للشيء، حتى يكون المدرك عبارة عن الشيء الذي حصلت له الصورة، وليس كذلك، بل إنما هو عبارة عن حصول الصورة في القوة المفروضة، فأي شيء قام به هذا الإدراك فهو مدرك، ولا يلزم أن ما قامت به الصورة أن يكون مدركاً.

وأمَّا ما ذكره من الحجة الثانية: فمندفعة؛ إذ العلم إنما هو حصول مثال شيء لشيء مجرد لا نفس حصول الشيء، وعلى هذا وإن كانت ذات البارئ تعالى حاصلة له وهو فاعل لغيره، فليس يلزم منه الجزم بكونه عالماً بذلك الجواز ألا يكون مثال

ذلك حاصلاً في نفسه، ولا يخفى أن مثال الشيء غير حصول نفس الشيء.

وقوله فيما يخص الإدراكات العقلية: «إمَّا أن يكون بعقلنا لذاتنا نفس ذاتنا أو أمر زائد عليها».

قلنا: بل أمر زائد.

قوله: «فذلك الزائد إمَّا أن يكون صورة مساوية لماهية ذلك الشيء أو لا يكون».

قلنا: مساوية في الحقيقة لا في الوجود؛ إذ وجود إحداهما عقلي، والآخر عيني، وعند ذلك فليس يلزم منه امتناع الاجتماع على ما لا يخفى، ولا امتناع قيام العقلي بالعيني، ولا يقال بأنه: لا أولوية.

قوله: «إن الإدراكات الخيالية ليست عبارة عن حصول هذه الصور في الحس المشترك» فهو حق؛ لأن الخيال هو الإدراك بالقوة المرتبة في مؤخر التجويف المقدم من الدماغ، والحس المشترك هو القوة المرتبة في مقدم التجويف من الدماغ، فكيف يكون الخيال بحصول الصورة في الحس المشترك.

قوله: «لأنها خيال ما يكون موجوده في الخيال لا يكون مشعوراً بها» ليس كذلك، بل مهما حصلت الصورة في القوة الخيالية فهي مشعور بها؛ إذ لا معنى لشعور القوة بالصورة غير حصولها فيها، بل إنما يحصل الشعور بها إذا طالعها الحس المشترك إن أراد بذلك أن شعور الخيال بالصورة متوقف على شعور الحس المشترك أولاً بها، فهو حق؛ لأن الخيال إنما يكون بتأدي الصورة المنطبعة في الحس المشترك إلى الخيال على ما عرف في كتاب النفس، وإن أراد به أنه لا يحصل الشعور بالصورة إلا بالحس المشترك بعد حصولها في الخيال، فهو خبط فيما لا إحاطة له به، وعلى هذا فقد اندفع الإشكال.

وقوله: «إن الإبصار ليس عبارة عن مجرد الشبح المنطبع» فهو الحق، بل إنما الإبصار عبارة عن إدراك الشبح بالقوة الباصرة بواسطة انطباعه في الرطوبة الجليدية وتوسط الهواء المشف، ولا يلزم منه ألَّا يكون الإبصار متوقفاً على الانطباع.

وقوله: «إن القوة الباصرة لا تدرك ما في آلتها من اللون والشكل والمقدار مع أن المقارنة حاصلة هناك».

قلنا: ليس يلزم من عدم إدراكها لذلك ألَّا تكون مدركة لما يحصل فيها من الأشباح بواسطة الهواء المشف، فإنه جاز أن يكون ذلك شرطاً في الإبصار، وهو مفقود

في صورة الإلزام، اللهم إلا أن يبين أنه لا تأثير للفارق، وليس في كلامه ما يدل عليه.

قال الشارح: ولنرجع إلى شرح المتن.

أمّا قوله: «إدراك الشيء هو أن يكون حقيقة متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك» فاعلم أن البحث فيه من وجهين:

الأول: إن قوله: «إدراك الشيء هو أن يكون حقيقة متمثلة عند المدرك» مشعر بأن الإدراك أمر وراء حضور الصورة؛ لأنه اعتبر في الإدراك الحضور عند المدرك، فإن لم يكن الإدراك إلا نفس الحضور لم يكن المدرك إلا الذي حضر عنده شيء، فيصير معنى قوله: «حقيقة متمثلة» حقيقة حاضرة عند الشيء الذي هي حاضرة عنده، ومعلوم أن ذلك خطأ، وكذلك قوله: «يشاهدها بما به يدرك أصناف المشاهدة إلى تلك الحقيقة المتمثلة» وذلك يقتضي كون المشاهدة مغايرة لتلك الصورة المتمثلة، فظهر أن اللفظ هاهنا مشعر بكون الإدراك أمراً مغايراً للتمثل والحضور، لكن في أكثر المواضع يقتضي كون الإدراك نفس التمثل.

الثاني: إن قوله: «حقيقة متمثلة عند المدرك» يستدعي بحثاً عن التمثل، فإنه إن عني به: أنه يحصل مثل المعلوم في العالم حتى إن من علم البحر أو الجبل حصل فيه ما يماثل البحر والجبل، فذلك معلوم البطلان بالضرورة، وإن عني به غيره فلا بدّ من بيانه.

لا يقال: معناه: إنه يحصل فيه مثال، والفرق بين المثل والمثال ظاهر؛ لأن الإنسان المنقش على الحائط مثال الإنسان الطبيعي وإن لم يكن له مثلاً؛ لأنّا نقول: المثال مماثل للمثل من وجه ومخالف له من وجه، كالإنسان المصور على الجدار مماثل للإنسان الطبيعي في الشكل ومخالف له في سائر الاعتبارات، وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز، فإذا عقلنا شيئاً وحصل في ذهننا مثاله، فإن كان ذلك المثال مساوياً للمعلوم من كل وجه، فقد عاد المحال، وإن كان مخالفاً له من بعض الوجوه وجب أن يكون وجه المخالفة معلوماً، وإلا فقد حصل العلم بذلك الوجه مع أن مثله غير حاصل في الذهن، وذلك يبطل أصل القاعدة.

قال: وأمّا قوله: «أو يكون مثال حقيقة مرتسماً» هذا فيه بحث، فإنه يقال: إن أردت بالمثال المثل فقد أبطلناه، وإن أردت به غيره فلخصه ليكون الكلام بالنفي والإثبات وارداً على تصور محصل، ثم لقائل أن يقول: لا معنى للجهل إلا ما يحصل

في الذهن مع أنه لا يكون مطابقاً للخارج، فالصور الذهنية إن لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلاً، وإن كانت مطابقة ولا بدّ من أمر في الخارج، فإذا ثبت أمر في الخارج فلِمَ لا يجوز أن يكون الإدراك عبارة عن حصول حالة نسبية بين القوة المدركة وبين ذلك الموجود في الخارج؟

وأيضاً فلِمَ لا يجوز أن يقال: إن الصورة التي نعقلها ونتخيلها وإن لم تكن حاضرة عندنا إلا أنها موجودة في أنفسها، إمَّا بأن تكون قائمة بأنفسها كما يقوله أفلاطون، وإمَّا بأن تكون مرتسمة في شيء من الأجرام الغائبة عنا؟ وهذا وإن كان مستبعداً لكنه بالقياس إلى التزام أن الأثر الحاصل عند تعقل السماء في الذهن مساوٍ لنفس السماء، حتى يكون العرض الغير المحسوس مساوياً للجوهر القائم بالنفس من كل الوجوه أمر سهل غير مستبعد.

قال شيخنا، أيَّده الله: أمَّا قوله بأن: «قول الشيخ مُشعر بأن الإدراك أمر وراء حضور الصورة» ليس كذلك.

قوله: «لأنه اعتبر في الإدراك الحضور عند المدرك» ليس فيه ما يدل على أن الحضور غير الإدراك.

قوله: «فإن لم يكن الإدراك إلا نفس الحضور» لم يكن المدرك إلا الذي حضر عنده شيء، فيصير معنى قوله: «حقيقة متمثلة عند المدرك» أي: حقيقة حاضرة عند الشيء الذي هي حاضرة عنده، وهو خطأ.

قال شيخنا: إن أراد بقوله: «إنه خطأ» بمعنى: أنه مفسد للجد، فليس كذلك، فإن غايته أن فيه زيادة لا حاجة إليها، وهي قوله: «الذي هي حاضرة عنده» إذ من ضرورة كون الحقيقة حاضرة عند شيء أن يكون ذلك الشيء هو الذي حضرت الحقيقة عنده، وإن أراد به أنه خطأ؛ بمعنى: أن فيه زيادة لا حاجة إليها على ما قررناه، فحق، إلا أن حاصله يرجع إلى مؤاخذة بزيادة في اللفظ، وهي غير قادحة في الحد المذكور.

نعم لو قيل بأن الشيخ عرّف الإدراك على وجه أخذ المدرك في الحد المعرّف للإدراك والمدرك من حيث هو مدرك هو من قام به الإدراك، فيكون معرفاً للشيء بما هو أخفى منه، ومعرفته متوقفة على معرفته، وهو خطأ مفسد للخطأ، لقد كان ذلك صواباً حقاً، وما ذكره في البحث عن التمثل فمندفع؛ إذ المعنى به مثال الحقيقة من كل وجه.

وقوله: «إنه معلوم البطلان» إنما يكون كذلك إن لو كان مماثلاً لها في الوجود، وإلا فبتقدير أن يكون مثال الحقيقة ووجوده وجوداً عقلياً ووجود الحقيقة عينياً فلا، وبهذا يندفع ما ذكره من بقية الإشكال.

فإنَّا نقول: هو مثال للحقيقة من كل وجه لا أنه مثل لها في الوجود، وعلى هذا فقد بطل قوله: «إن أردت بالمثال المثل، فقد أبطلناه» وما ذكره في تفسير الجهل إن أراد به الجهل المركب، فهو حق.

قوله: «وإن كانت الصورة الذهنية مطابقة، فلا بدّ من أمر في الخارج» فمسلَّم.

قوله: «فلِمَ لا يجوز أن يكون الإدراك عبارة عن حصول حالة نسبية بين القوة المدركة وبين ذلك الموجود في الخارج؟».

قال شيخنا، أيّده الله: ليس هذا إشكالاً على كلام الشيخ في تفسيره الإدراك بما فسَّره، بل غايته أنه سؤال عن مطلوب آخر، وهو أن تفسير الإدراك بالحالة النسبية كما ذهب إليه بعض الناس هل هو جائز أم لا؟ ولم يتعرض الشيخ لتصحيحه ولا لإبطاله، فلا يكون ذلك إشكالاً عليه.

قوله: «فلِمَ لا يجوز أن يقال: «إن الصور التي نعقلها ونتخيلها وإن لم تكن حاضرة عندنا غير أنها موجودة في أنفسها» فإنما يصح أن لو أمكن بيان تعقلنا لها ينفك عن حضورها عندنا، وليس كذلك، فإنه لا معنى لتعقلنا للصور غير كونها حاضرة موجودة في عقولنا، وهذا وإن كان مستبعداً لكنه بالقياس إلى التزام أن الأثر الحاصل عند تعقل السماء في الذهن مساوٍ لنفس السماء من كل الوجوه أمر سهل غير مستبعد، فقد أجبنا عنه قبل هذا.

قال الشيخ: الشيء قد يكون محسوساً عندما يشاهد، ثم يكون متخيلاً عند غيبته بتمثل صورة في الباطن كـ«زيد الذي أبصرته» مثلاً إذا غاب عنك فتخيلته، وقد يكون معقولاً عندما يتصور من زيد مثلاً معنى الإنسان الموجود أيضاً لغيره، وهو عندما يكون محسوساً يكون قد غشيته غواشٍ غريبة عن ماهية لو أزيلت عنه لم تؤثر في كُنه ماهيته، مثل: أين، وكيف، ووضع، ومقدار بعينه لو توهم بدله غيره لو تؤثر في حقيقة ماهية إنسانيته، والحس يناله من حيث هو معمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي حلق منها لا تجردها عنه؛ ولا يناله إلا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته؛ ولذلك لا يتمثل في الحس الظاهر صورته إذا زال.

وأمَّا الخيال الباطن فبتخيله مع تلك العوارض لا يقتدر على تجريده المطلق عنها، لكنها مجردة عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس، فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها، وأمَّا العقل فيقتدر على تجريده الماهية المكشوفة بالعوارض الغريبة المشخصة مستثناً إياها، حتى كأنه عمل المحسوس عملاً جعله معقولاً، وأمَّا ما هو في ذاته بريء عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة التي لا تلزم ماهيته عن ماهيته، فهو معقول لذاته ليس يحتاج إلى عمل يعمل به؛ لأن تعقله ما من شأنه أن يعقله، بل لعلة من جانب ما من شأنه أن يعقله[1].

قال الشارح في أثناء تفسيره: ولقائل أن يقول: ما ذكرتموه ينفي كون الكلي موصوفاً بعارض جزئي، ولا يلزم من هذا القدر ألَّا يكون ملحوقاً بشيء من العوارض؛ لأن العارض الجزئي أخص من مطلق العارض، ولا يلزم من بطلان الخاص بطلان العام، فلِمَ لا يجوز أن يكون الكلي ملحوقاً بلواحق كلية؟

وهذا البحث وإن كان متقدماً إلا أن هاهنا بحثاً آخر قريباً من ذلك، وهو أكثر فائدة، وذلك أنه كثيراً ما يجري في كتبهم في هذا الموضع أن العقل ينتزع من الأشخاص الجزئية صورة كليَّة مجردة عن جميع اللواحق والعوارض، وهذا فيه نظر من وجهين:

الأول: أن الصورة التي تحصل في العقل لا بدّ وأن تكون صورة جزئية حالَّة في نفس جزئية حلول العرض في الموضع، فتشخص تلك الصورة وعرضيتها وحلولها في تلك النفس، ومقارنتها لسائر الصفات القائمة بالنفس عوارض غريبة عن ماهية الإنسان، بدليل أن الأشخاص الإنسانية الموجودة في الخارج وغير موصوفة بشيء من هذه الصفات، ولو كانت هذه الصفات داخلة في ماهية الإنسان لاستحال الانفكاك عنها،

---

(1) قال الطوسي: أقول: الشيء الذي لا يتعلق بالمادة أصلاً ولا باللواحق الغريبة فليس يمكن أن يلحقه شيء ماهيته. وهذا تصريح بأن لوازم الماهية ليس من الغواشي الغريبة فذلك الشيء لا يمكن أن يتكثر إلا بالماهية وهو معقول بذاته لأنه لا يحتاج إلى تجريد فإن لم يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهته. لأنه في نفسه معقول غير محتاج إلى عمل يعمل به ليصير معقولاً بل العاقلة تحتاج إلى عمل تعمل بنفسها كالفكر مثلاً لتصير عاقلة له فالضمير في قوله بل لعله يعود إلى العمل ويحتمل أن يعود إلى المعقول لأن ذلك الشيء من شأنه أن يكون أيضاً عاقلاً بذاته كما سيجيء بيانه وهو معنى قوله: بل لعله في جانب ما من شأنه أن يعقله. وكأن الشيخ قسم الموجودات إلى ما من شأنه أن يكون عاقلاً وإلى ما ليس من شأنه ذلك. [345/2].

وإذا كان كذلك فكيف يمكن أن يقال: إن العقل يقدر على أن ينتزع من المحسوسات صورة مجردة عن جميع العوارض والعلائق؟ مع أنَّا بيَّنا أن تلك الصورة موصوفة لا محالة بهذه العوارض.

الثاني: وهو أن مدرَك العقل إنما هو القدر المشترك بين الأشخاص الإنسانية، وهذه الصورة الموجودة في العقل غير مشترَك فيها بين الأشخاص؛ لأنها ليست جزءاً منها، فإنه يجوز أن يقال: العلم القائم بنفس زيد جزء من ماهية جميع أشخاص الناس مع أنهم كانوا موجودين قبل وجود هذه الصورة، وسيكونون موجودين بعد عدمها، فثبت أن الصورة الموجودة في العقل يستحيل أن تكون مجردة عن جميع اللواحق الغريبة، وأن تكون كلية مشتركاً فيها، بل التحقيق أن الأشخاص الإنسانية مشتركة في الإنسانية ومباينة في سائر الاعتبارات من الشكل والوضع والمقدار، وما به الاشتراك مغاير لا محالة لما به الامتياز.

فالإنسانية مغايرة لا محالة للأشكال والمقادير، ثم إن الإنسان الطويل مثلاً موجود في الخارج، وهو عبارة عن الإنسان الموصوف بالطول، ومتى كان المركب موجوداً في الخارج كانت المفردات موجودة أيضاً، فإذاً الإنسان من حيث هو إنسان موجود في الخارج وهو أيضاً في نفسه مجرد عن اللواحق؛ لأن ما به الامتياز إذا كان خارجاً عما به الاشتراك فالإنسان الذي به الاشتراك من حيث إنه إنسان فقط لا طويلاً ولا قصيراً، ولا عالماً ولا مجهولاً هو إنسان فقط.

وإذا عرفت ذلك فالعلم المتعلق بالإنسان من حيث هو إنسان هو العلم الكلي المجرد، لا لأن العلم في ذاته كلي أو مجرد؛ بل لأن المعلوم به كلي ومجرد، فلهذا السبب سمى المتقدمون مثل هذا العلم: كلياً ومجرداً، على طريق المجاز؛ تعويلاً على فهم المتعلمين، فلمَّا نظر المتأخرون في كلامهم ولم يفهموا كلامهم ولم يقفوا على أغراضهم، ظنوا أن في العقل صورة مجردة كلية، وليس الأمر على ما ظنوه، بل التحقيق ما ذكرناه.

قال شيخنا، أيَّده الله: أمَّا قوله: «إن ما ذُكر ينفي كون الكلي موصوفاً بعارض جزئي، ولا يلزم أن يكون ملحوقاً بشيء آخر من العوارض» على ما قرر، فهو إنما يلزم على كلام الشيخ أن لو كان قاصراً لنفي العوارض مطلقاً، وليس كذلك، بل إنما قصد نفي العوارض الجزئية، وإلا فكيف يمكنه نفي العوارض الكلية مع اعترافه باللوازم

الذهنية للأمور الكلية؟ وما ذكره من الوجه الأول في البحث الثاني مندفع، فإن مراد الشيخ بالصورة الكلية إنما هو الصورة المجردة عن العوارض اللاحقة للأشخاص الجزئية الخارجية عن العقل، كـ«زيد وعمرو وغيره» لا ما تجردت عن كل عارض، وعند ذلك فلا يخفى اندفاع الإشكال.

وما ذكره من الوجه الثاني: فباطل أيضاً؛ إذ ليس مراد الشيخ بكون الصورة الكلية المعقولة مشتركة بين جميع الأشخاص أن تكون جزءاً من كل واحد منها، فإن الكلي يستحيل أن يكون جزءاً من الجزئي لما فيه من انحصار ما يقبل الاشتراك فيها لا يقبل الاشتراك؛ بل المراد به: أن معنى الصورة الحاصلة في العقل مطابقة بالنظر إلى الحقيقة حقيقة كل واحد من الأشخاص مجرداً عما أوجب تشخيصه من العوارض اللاحقة به، وعلى هذا فقد اندفع ما ذكره من الإشكال، وبأنه لا حاجة إلى ما ذكره من التأويل.

قال الشيخ: لعلك تنزع الآن إلى أن نشرح لك أمر القوى الدراكة من باطن أدنى، وإن تقدم شرح أمر المناسبة للحس أو لا فاسمع، أليس قد تبصر القطرة النازلة خطًّا مستقيماً، والنقطة الدائرة بسرعة خطًّا مستديراً كله على سبيل المشاهدة لا على سبيل تخيُّل أو تذكر، وأنت تعلم أن البصر إنما يرتسم فيه صورة المقابل والقابل النازل والمستدير، كالنقطة لا كالخط، بقي إذاً في بعض قولك: هيئة ما ارتسم أولاً واتصل بها هيئة الإبصار الحاضر، فعندك قوة قبل البصر إليها يؤدي البصر كالمشاهدة، وعندها تجتمع المحسوسات وتدركها، وعندك قوة تحفظه، مثل: المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيه.

وبهاتين القوتين يمكنك أن تحكم أن هذا اللون غير هذا الطعم، وأن لصاحب هذا اللون هذا الطعم، فإن القاضي بهذين الأمرين محتاج أن يحضره المقضي عليهما جميعاً، فهذه قوى، وأيضاً فإن الحيوانات ناطقها وغير ناطقها تدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة، ولا متأدية من طريق الحواس، مثل: إدراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس، وإدراك الكبش معنى في النعجة غير محسوس إدراكاً جزئياً يحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده، فعندك قوة هذا شأنها، وأيضاً فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظ للصور، ولكل قوة من هذه القوى له جسمانية خاصة واسم خاص:

فالأولى: هي المسماة بالحس المشترك ونبطاسيا، وآلتها: الروح المصبوب في

مبادئ عصب الحس لا سيما في مقدم الدماغ.

والثانية: المسماة بالمصورة والخيال، وآلتها: الروح المصبوب في البطن المقدم لا سيما في جانبه الأخير.

والثالثة: الوهم، وآلتها: الدماغ كله، لكن الأخص بها هو التجويف الأوسط[1]، ويخدمها فيها قوة رابعة لها أن تركب وتفصل ما يليها من الصورة المأخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم، وتركب أيضاً الصور بالمعاني وتفصلها عنها، وتسمى عند استعمال العقل: مفكرة، وعند استعمال الوهم: متخيلة، وسلطانها في الجزء الأول من التجويف الأوسط، وكأنها قوة ما للوهم، والوسط الوهم للعقل، والباقية من القوى هي الذاكرة، وسلطانها في حيز الروح الذي في التجويف الأخير وهو آلته، وإنما هدي الناس بأن هذه هي الآلات.

إن الفساد إذا اختص بتجويف أورث الآفة فيه، ثم اعتبار الواجب في حكمة الصانع تعالى أن يقدم الأنقص للحرماني، ويؤخذ الأنقص للروحاني، ويقصد المتصرف فيهما حكماً واسترجاعاً للمثل المنجية عن الجانبين عند الوسط عظمت قدرته.

قال الشارح: أمّا قوله: أليس قد تبصر القطر النازل خطًّا مستقيماً، والنقطة الدائرة خطاً مستديراً» إلى قوله: «وعندها تجمع المحسوسات فتدركها، فلقائل أن يقول: لِمَ لا يجوز أن يكون الخط المستقيم المشاهد موجوداً في الخارج؟».

بيانه: أن يقال: إن القطرة حينما تكون في مكان، فإن الهواء المحيط بها يتشكل بشكلها، ثم إنها إذا انتقلت وحصلت في جزء آخر من الهواء إلى الجزء الأول، فإنه

---

(1) قال الطوسي: قال الشيخ في الشفاء في صفة القوة المسماة بالوهم هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكماً ليس فصلاً كالحكم العقلي ولكن حكماً تخيلياً مقروناً بالجزئية وبالصورة الحسية. وعنه يصدر أكثر الأفعال الحيوانية. إلى هاهنا حكاية قوله. فكون الدماغ كله آلتها هو لكونها مصدراً لأكثر الأفعال المتعلقة بالروح الدماغي في الحيوان. واختصاص التجويف الأوسط بها لاستخدامها المتخيلة على ما سيجيء ولهذا السبب أيضاً قدم ذكرها على ذكر المتخيلة. قوله وتخدمها فيها قوة رابعة لها أن تركب وتفصل ما يليها من الصور المأخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم وتركب أيضاً الصور بالمعاني وتفصلها عنها وتسمى عند الأوسط كأنها قوة ما للوهم وبتوسط الوهم للعقل. معناه واضح. والمراد من الخدمة أن الوهم يتصرف بواسطتها في المدركات ويتم بذلك التصرف إدراكه لها.

يتشكل ذلك الجزء من الهواء بذلك الشكل قبل زوال ذلك الشكل من الجزء الأول من الهواء، وهكذا القول في سائر الأجزاء الهوائية، فلما يبقى ذلك الشكل في الأجزاء الهوائية المتجاوزة لا جرَم إن رأيت القطرة خطًّا، وهذا عين ما ذكرتموه في سبب إدراك الحس المشترك، تلك القطرة على سبيل الخط.

وبالجملة: فهم مطالبون بإقامة البرهان على أن ما ذكروه في الحس المشترك لا يمكن مثله في الهواء، إنَّا نبيِّن أن الاحتمال الذي ذكرناه أولى مما ذكروه؛ لأنه لو جاز في بعض ما نشاهده ألَّا يكون موجوداً في الخارج، لجاز مثله في جميع المشاهدات، وذلك يوجب ارتفاع الأمان عن وجود المحسوسات، وهو سفسطة وجهالة.

قال: وإن وقعت المساعدة على أن هذا الخط لا وجود له في الخارج، فلا يجوز أن يكون محله البصر.

قال: وأمَّا قوله: «وأنت تعلم أن البصر إنما ترتسم فيه إلا صورة المقابل» فيُقال: إن علمنا بأن البصر لا ترتسم فيه إلا صورة المقابل لم يستند إلى برهان قاطع، بل إلى الاختبار والتجربة، والتجربة لا تصح هاهنا إلا بعد العلم بأن المدرك القطرة النازلة على صورة الخط، ليس هو البصر لنا متى جوزنا ذلك لم نعلم أن البصر لا يدرك إلا صورة المقابل، إلا إذا علمنا أن المدرك للقطرة على شكل الخط ليس هو البصر، فلو استفدنا العلم بأن المدرك القطرة على شكل الخط، ليس هو البصر من العلم بأن البصر لا يدرك إلا المقابل لزم الدور، وأنه باطل.

فثبت أنه لا يمكننا القطع بأن المدرك للقطرة على صورة الخط ليس هو البصر، وإذا لم يمكننا إثبات ذلك سقط ما قالوه، ثم وإن وقعت المساعدة على أن المدرك لذلك ليس هو البصر، فلِمَ لا يجوز أن يكون هو النفس؟

وأمَّا قوله: «وعندك قوة تحفظ، مثل: المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعاً فيها».

قال: فاعلم أنهم استدلوا على أن هذه القوة مغايرة للحس المشترك من وجهين:

الأول: أن الحس المشترك يجب أن يكون قابلاً لهذه الصورة، والخيال لا بدّ وأن يكون حافظاً لها، فيجب تغايرهما بحجة ومثال.

- **أمَّا الحجة**: فلأن القوة الواحدة لا يصدر عنها إلا أثر واحد؛ لأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد.

- **وأمَّا المثال**: فهو أن الماء له قوة قبول الشكل وليس له قوة الحفظ.

قال: واعلم أن هذه الحجة ضعيفة؛ لأن الخيال الذي جعله حافظاً لهذه المثل لا بدّ وأن يكون قابلاً لها؛ لأن ما لا يقبل الشيء استحال أن يحفظه، وعلى هذا يبطل قولهم: إن القوة لا تكون مبدأ للقبول والحفظ.

وأمّا قوله: «الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد» فسيأتي إبطاله، وأيضاً فهو ينتقض بالحس المشترك، فإنه قوة واحدة مع أنها تدرك المبصرات والمسموعات والمذوقات والمشمومات والملموسات، فهذه القوة الواحدة صدرت عنها إدراكات مختلفة، وأيضاً فالنفس الناطقة جوهر بسيط مع أنها قابلة للصور العقلية ومتصرفة في البدن، وأمّا المثال: فهو ضعيف؛ لأنه لا يلزم من ثبوت حكم في صورة واحدة ثبوت مثله في كل الصور.

الثاني: قالوا: الصور الخيالية متى حصلت في الحس المشترك كان الإنسان مستحضراً لها، شاعراً بالفعل بها، وإذا كان كذلك وجب ألّا تكون تلك الصور حاصلة في الحس المشترك عند غفلتنا عنها، ثم إنها إمّا أن تكون موجودة في قوة أخرى تكون خزانة لها، أو لا تكون، فإن تكن وجب ألّا تعود تلك الصورة إلا بتجشم كسب جديد، ومعلوم أنه ليس كذلك، فإذاً تلك الصورة مخزونة في قوة أخرى، وهي الخيال.

قال: وهذه الحجة ضعيفة أصلاً؛ لأنها بناء على أنه لا معنى لشعور الحس المشترك بتلك الصورة الخيالية إلا حصولها فيه، وقد بينّا أنه ليس الأمر كذلك، وأن الشعور والإدراك حالة إضافية، وكيف لا نقول ذلك وهذه الصور إذا كانت حاصلة في الخيال لم تكن مشعوراً بها؟ ولولا أن الشعور أمر وراء حصولها وإلا لاستحال ذلك، فهذا برهان قاطع على فساد ما قالوه.

وإذا ثبت أن الشعور أمر وراء حصولها فحينئذٍ يبطل أصل هذه الحجة؛ لأن على هذا التقدير يرجو أن تكون تلك الصور حالة في الحس المشترك أبداً، حاضرة فيه دائماً، إلا أنه متى حصلت الحالة المسماة بالشعور فحينئذٍ يحصل الشعور، وإلا بقيت مغفولاً عنها، ثم إن وقعت المساعدة على أنها حينما تكون مغفولاً عنها لا تكون موجودة في الحس المشترك، فلِمَ لا يجوز ألّا تكون موجودة أيضاً في الخزانة؟

قوله: «لو كان كذلك لما عاد إلا بتجشم كسب جديد» فنقول: لا نسلِّم.

وبيانه: من ثلاثة أوجه:

الأول: أنه ليس للنفس الناطقة خزانة تبقي الصور العقلية المعقول عنها مخزونة

فيها، بل يقولون: النفس الناطقة إذا طلبت تلك العلوم فاضت عليها تلك من واهب الصور، وإذا لم تطلب تحصيلها انمحت عنها من غير أن تبقى مخزونة في خزانة أصلاً، فإذا جاز ذلك فلِمَ لا يجوز مثله في الحس المشترك؟

الثاني: أن الحس المشترك إذا زالت الصور عنه وبقيت مخزونة في الخيال فإنه يكون متمكناً من إعادة تلك الصور من تلك الخزانة، فإذا جاز أن يكون للحس المشترك ملكة الاتصال بتلك الخزانة حتى تستفيد من تلك الخزانة تلك الصور من غير تجشم كسب جديد، فلِمَ لا يجوز أن يثبت له ملكة الاستعادة من الخزانة، بل من العقل الفعال حتى لا يحتاج إلى إثبات هذه الخزانة؟

الثالث: إن حامل القوة الخيالية جسم في معرض التغيير، فينتقص تارة ويزداد تارة، ومتى وقع التغير في محل القوة فلا بدّ من زوال تلك القوة نفسها فضلاً عن الصور الحاصلة بسببها، مع أنه لا حاجة إلى تجشم كسب جديد، فبطل ما ذكروه.

وأمّا قوله: «وبهاتين القوتين يمكنك أن تحكم أن هذا اللون غير هذا الطعم، فإن القاضي بهذين الأمرين يحتاج إلى أن يحضره المقضي عليها، فهذه قوى».

قال: ولقائل أن يقول: كما أنه يمكننا أن نحكم بأن لصاحب هذا اللون هذا الطعم يمكننا أن نحكم على زيد بأنه إنسان، وأنه ليس بفرس، وإذا حكمنا بذلك فالمحكوم عليه هو زيد، وهو شخص معيَّن محس، والمحكوم به هو الإنسان، وهو ماهية كلية، وليس لأحد أن ينازع في صحة حمل الكلي على الجزئي:

أمّا أولاً: فلأنه لو جاز الامتناع عن ذلك جاز الامتناع عن صحة الحكم بأن هذا الملون هو هذا المشكل.

وأمّا ثانياً: فلأنهم قد علموا واعترفوا بذلك في المنطق؛ حيث بيَّنوا أن أقسام الحمل أربعة: حمل الجزئي على الجزئي، والكلي على الكلي، والجزئي على الكلي، والكلي على الجزئي، ولم ينتقل عن أحد منهم الامتناع من هذا القسم.

وأمّا ثالثاً: فلأنَّا إذا رجعنا إلى أنفسنا علمنا صحة ذلك بالضرورة، فلم يكن مخالفه من خالفه غيره، وإذا كان كذلك فنقول: الحاكم بشيء على شيء إمّا أن يجب أن يحضره المقضي عليهما أو لا يجب، فإن لم يجب فقد سقطت حجتهم، وإن وجبت فالحاكم على «زيد» بأنه إنسان لا بدّ وأن يكون مدركاً لـ«زيد» بعينه وللإنسان أيضاً، لكن المدرك للإنسان الذي هو الكلي هو النفس الناطقة عندهم، فيجب أن يكون

المدرك لـ«زيد» هو النفس الناطقة.

فإذاً النفس الناطقة يمكن أن تكون مدركة للجزئيات، وإذا كان كذلك لم يمكنكم أن تقولوا: إن الحاكم بأن هذا الملون هو هذا المطعوم ليس هو النفس، فظهر بهذا سقوط هذه الحجة، ثم الذي يدل بعد تزييف أدلتهم على فساد القول بالحس المشترك أني أعلم بالضرورة أني إذا ذقت طعاماً فليس المدرك لذلك الطعم شيئاً في الدماغ، مع أنهم زعموا أن الحس المشترك مسكنه مقدم الدماغ.

ولو جاز أن يُقال: الذائق للطعوم هو الدماغ أو ما فيه، مع أنّا نجد الحال بخلاف ذلك، لجاز أن يقال: المدرك للطعوم هو العقب أو الكعب أو الأخمص، وإن كنت أجد الحال بخلافه، وأيضاً فالروح الباصرة إمّا أن تكون فيها قوة مبصرة أو لا تكون، فإن كانت فإذا أدركت القوة الباصرة مبصراً أو أدركه الحس المشترك ففينا شيئان يبصران ذلك المبصر الواحد، فلا يكون إبصارنا له إبصاراً واحداً، ونحن نجد الحال بخلاف ذلك، وإن لم يكن في الروح الباصرة قوة باصرة فهذا على التحقيق يكون نزاعاً لفظياً؛ لأن حاصله يرجع إلى أن الذي أسميه أنا بالقوة الباصرة سميته أنت بالحس المشترك، وكيفما كان فيخرج منه أنه ليس في الإنسان شيء يبصر المرئيات إلا شيء واحد.

وأمّا الخيال، فالذي يدل على فساد القول به: أن الإنسان إذا طالع الكتب وطاف في العالم ورأى البلدان والأشخاص، فلو انطبعت صورها في الروح الدماغي لاختلطت تلك الصور، فإن اللوح الصغير إذا نقش فيه النقوش الكثيرة، فإنه لا بدّ وأن يختلط البعض بالبعض، اللهم إلا أن يُقال: إن موضع كل صورة منها غير موضع الأخرى، وحينئذٍ يلزم صغر تلك المحال مع غاية عظم تلك الصور، وهو باطل.

وأيضاً فإذا كان موضع كل صورة مغايراً لموضع الأخرى لم يكن هناك شيء واحد يكون هو بعينه مدركاً لهذه الصورة ولتلك الصورة، فلا يكون الحاكم بأن هذه الصورة غير تلك الصورة مستحضراً للصورتين ولا مدركاً لهما، وأنه باطل بالبديهة وبالاتفاق.

وأمّا قوله: «وأيضاً فإن الحيوانات ناطقها وغير ناطقها يدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متأدية من طريق الحواس، مثل: إدراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس، وإدراك الكبش معنى في النعجة غير محسوس إدراكاً جزئياً يحكم به كحكم الحس بما يشاهده، فعندي قوة هذا شأنها».

قال الشارح: واعلم أن هاهنا بحثين:

البحث الأول: في بيان المغايرة بين هذه القوة وبين الحس المشترك والخيال، وليس هاهنا حجة سوى أن القوة البسيطة لا تقوى على نوعين من الإدراك؛ لأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وهذه المقدمة فممنوعة، ثم بتقدير المساعدة عليها، فلا بدّ من بيان أن المدرك لهذه الأشياء ليس هو النفس، ولم أرَ للشيخ فيه كلاماً في كتبه المطولة، إلا أنه لما احتج على أن المدرك لصور المحسوسات ليس هو النفس، ولما ثبت ذلك ثبت أن المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات لا يجوز أن يدركهما إلا قوة جسمانية.

وأجود وجه يمكن أن يقرر به هذا الكلام أن يُقال: العداوة الموجودة في هذا الذئب إمَّا أن تدرك من حيث إنها موجودة في هذا الذئب أو لا من حيث إنها موجودة في هذا الذئب مدركاً لذلك الذئب، فإن كان الأول: فالمدرك أنها موجودة في هذا الذئب مدرك لذلك الذئب؛ لأن العلم بالعداوة من حيث إنها في ذلك الذئب موقوف على العلم بذلك الذئب.

لكن قد ثبت أن المدرك لذلك الذئب جسم أو جسماني، فالمدرك لتلك العداوة أيضاً يجب أن يكون جسماً أو جسمانياً، وأمَّا إن أدركت العداوة من حيث إنها في ذلك الذئب كان ذلك إدراكاً للعداوة من حيث إنها عداوة، والعداوة من حيث هي عداوة أمر كلي، وليس كلامنا فيه، بل في العداوة الجزئية، هذا أحسن ما قدرت عليه في تمشية ما ذكره الشيخ، وهو ضعيف؛ لأنَّا نقول: مدرك هذه العداوة الجزئية إمَّا أن يجب أن يكون مدركاً لذلك الذئب أو لا يجب، فإن وجب فحينئذٍ يكون المدرك لذلك الذئب هو المدرك لتلك العداوة، لكن المدرك لذلك الذئب هو الحس المشترك.

فإذاً المدرك لتلك العداوة هو الحس المشترك والخيال، وإذا عقل ذلك في صورة فليعقل مثله أبداً، فحينئذٍ لا يمكننا أن نقطع أن المدرك لهذه المعاني الجزئية ليس هو المدرك للصور الجزئية، وأمَّا إن لم يجب أن يكون المدرك لتلك العداوة جسمانياً، فعلى التقدير الأول يجوز أن يكون المدرك لهذه المعاني الحس المشترك أو الخيال، وعلى التقدير الثاني يجوز أن يكون المدرك هو النفس، فسقطت حجتهم على إثبات هذه القوة.

البحث الثاني: أني إذا أدركت صداقة بيني وبين ولدي، فلمنازع أن ينازع في كون ذلك المدرك جزئياً؛ وذلك لأن المدرك هو الصداقة التي بيني وبين ولدي،

فالصداقة التي بيني وبين ولدي وإن كانت في نفسها جزئية، ولكني لا أشعر بها إلا من حيث هي كلية، فإنَّا لو قدَّرنا انعدام تلك الصداقة التي بيني وبين ولدي وحدوث مثلها عقيبها لكانت التي بيني وبين ولدي معقولة على ذينك الشخصين، فإذاً الصداقة التي بيني وبين ولدي ماهية لا يمنع نفس تصورها وقوع الشركة فيها، فهي كلية، بل الموجود في الخارج أمر جزئي، وفيّ أمر جزئي وهو الولد المعين، ولكن القدر الذي أعرفه منها أمر كلي.

كما أن من علم أن في هذا البيت إنساناً واحداً كان معلومه أمراً كلياً؛ لأن الإنسان الذي في ذلك البيت يمكن أن يكون مقولاً على كثيرين على سبيل البدل، وإن كان ذلك الإنسان في نفسه جزئياً، وذلك البيت في نفسه جزئياً لي لو ثبت أني لا أشعر بالصداقة التي بيني وبين ولدي لكان على هذا التقدير يظهر أن مدرك الوهم أمر جزئي، ولكن ذلك مما يعسر إثباته، فإن الصداقة أمر غير مشار إليه، فكيف يمكن أن يُقال: الإنسان، بل جميع الحيوانات لا يشعرون إلا بتلك الصداقة من حيث إنها تلك الصداقة، فهذا موضع يجب أن يتأمل فيه.

وأمّا قوله: «وتخدمها قوة رابعة لها أن تركب وتفصل ما يليها من الصور المأخوذة عن الحس» إلى قوله: «وتوسط الوهم للعقل» ففيه بحثان:

الأول: بيان أن هذه القوة مغايرة لسائر القوى، والحجة فيه: أن هذه القوة متصرفة، وسائر القوى مدركة، والقوة الواحدة لا يصدر عنها أثران، وقد مضى الجواب عن هذا، ومما يزيد فساد ذلك وضوحاً وجوه:

- **الأول**: أن هذه القوة المتصرفة إمَّا أن يكون لها شعور بما نتصرف فيه أو لا يكون، فإن كان لها شعور بما نتصرف فيه كان ذلك اعترافاً بأن القوة الواحدة لا تكون مبدأ الإدراك والتصرف، وإن كان الثاني كان ذلك قولاً بأن المتصرف في أشياء بالتركيب والتحليل لا يكون متصوراً لحقيقة شيء منها، وذلك مبطل؛ لما اعترفوا به من أن القاضي على الشيئين لا بدّ وأن يحضره المقضي عليهما.

- **الثاني**: إن الوهم قوة مدركة، وكونها مستخدمة لهذه القوة فتصرف منها في هذه القوة، فيكون الشيء الواحد مدركاً ومتصرفاً، وكذلك النفس الناطقة مدركة للمعقولات ومتصرفة في البدن.

- **الثالث**: أنهم قالوا: القوى النفسانية منها مدركة ومنها محركة، وجعلوا المدركة

على قسمين: مدركة من ظاهر، وهي الحواس الظاهرة، ومدركة من باطن، وجعلوا المتخيلة منها، وإذا كان كذلك وجب عليهم الاعتراف بكون هذه القوة مدركة، وذلك يبطل قولهم: القوة الواحدة لا تكون مدركة ومتصرفة معاً.

البحث الثاني: أنهم جعلوا المتخيلة خادمة للوهمية، ولا شك أن إطلاق لفظ الخدمة هنا على سبيل المجاز، فلا بدّ من تلخيص معنى هذه الخدمة، ومن إقامة الدليل على تصحيحها، وذلك مما لم يفعلوه.

وأمّا قوله: «والباقية من القوة هي الذاكرة، وسلطانها في حيّز الروح الذي في التجويف الآخر، وهو آلتها» فاعلم أن معنى هذا الكلام ظاهر، ولكن فيه بحث، وهو: أن حفظ هذه المعاني-أي: مدركات الوهم-مغاير لاسترجاعها بعد زوالها، فإن وجب أن ينسب كل فعل إلى قوة على حدة وجب أن تكون القوة الحافظة غير المسترجعة.

وأمّا قوله: «وإنما هدي الناس إلى القضية بأن هذه هي الآلات؛ لأن الفساد إذا اختص بتجويف...» إلى آخره، فاعلم أنه لما حكم باختصاص كل واحدة من هذه القوى الخمس بموضع من الدماغ حاول إثباته بوجهين:

الأول: أن القوة إذا اختلت أفعالها عند اختلال موضع معين من الدماغ، فإن ذلك يدل على اختصاص تلك القوة بذلك الموضع.

قال: واعلم أن هذه الحجة ضعيفة؛ إذ من الجائز ألّا تكون هذه القوة جسمانية، أو إن كانت جسمانية لكنها لا تكون حالة في ذلك الموضع، بل في موضع آخر، وإن اختلت أفعالها عند اختلال ذلك الموضع؛ لأن ذلك الموضع كان آلة لتلك القوة، فاختلاله يكون لاختلال الآلة، وإن لم تكن القوة العاقلة حالّة فيه.

الثاني: أن حكمة الصانع اقتضت أن يكون الحس المشترك والخيال موجودين في مقدم الدماغ؛ للمناسبة التي بينهما وبين الحس الظاهر، مع أن الحس الظاهر في مقدم الوجه، وأن يكون الوهم والحافظة في وسط الدماغ ومؤخره؛ لبعدهما عن مناسبة الحس الظاهر، وأن تكون المتخيلة التي هي المتولية للتركيب والتفصيل متوسطة بين النوعين حتى إذا شاءت أقبلت على الصور الخيالية بالتحليل والتركيب، وإذا شاءت أقبلت على المعاني التي في الحافظة بالتركيب والتحليل.

واعلم أن هذا الوجه خطأ، ثم أنه غير مستمر أيضاً؛ لأنه ليس جميع الحواس الظاهرة في مقدم الرأس، بل اللمس والسمع في مؤخر الرأس، فليس أن يجعل الحس

المشترك في مقدم الدماغ لكون الإبصار والشم في مقدم الرأس بأولى من أن يُجعلا في مؤخر الرأس؛ لأن أكثر اللمس من هناك، مع أن الحيوان أكثر حاجة إليه منه إلى البصر، وكذلك السمع هناك، والذوق في وسط الدماغ.

وبالجملة: فأمثال هذه الوجوه غير لائقة بالكتب البرهانية.

قال شيخنا، أيّده الله: قوله: «لِمَ لا يجوز أن يكون الخط المستقيم المشاهد موجوداً في الخارج على ما ذكر؟» فغير صحيح، فإن شكل الهواء المحيط بالقطرة النازلة في كل مكان تنتقل إليه إمَّا أن يكون كريًّا بشكل النقطة، وإمَّا بشكل الخط المستقيم، فإن كان الأول بحيث يكون مجموع الكرات المتصلة من الهواء خطًّا مستقيماً فيلزم منه الخلاء فيما بين الكرات المتصلة، وهو محال على ما علم في موضعه، أو ألَّا يكون كرات متصلة، وهو خلاف الفرض.

وإن كان ذلك بشكل الخط: فإمَّا أن يكون منفصلاً عن الهواء المحيط به أو لا يكون، فإن كان الأول لزم الخلاء، وإن كان الثاني لم يتميز المحيط بالقطرة عما هو محيط به، فيلزم أيضاً منه الخلاء فيما بين القطرة الكريّة والهواء المحيط بها ضرورة كون شكله شكل خط مستقيم، وهو محال، ثم وإن قدر مكان ذلك فرؤيته متوقفة على تلونه، والهواء لأنه شفاف لا يتلون، فإن قيل بتلونه فليس بمشف؛ إذ المشف ما لا يقبل إلا لوناً، فالجمع بين كونه مشفاً ومتلوناً من أجمل المحالات.

قوله: «وهذا غير ما ذكرتموه في سبب إدراك الحس المشترك تلك القطرة على سبيل الخط» فمبني على ظنه أنهم يقولون: الخط النازل مدرك بالحس المشترك، وليس كذلك، فإن إدراك الحس المشترك للصور على حسب إدراك الحس الظاهر، وكما أن الحس الظاهر لا يدرك الصور إلا عند حضور المادة، فكذلك الحس المشترك، وإنما ذلك للخيال، فإن ما انطبع في الخيال من صورة القطرة في مكان قد يبقى مع أسفالها إلى غيره، وكذا في كل مكان فلذلك يتخيل خطاً مستقيماً، ولا يلزم مثله فيما ذكر للزوم المحال الذي تبناه.

قوله: «لو جاز في بعض ما يشاهده ألَّا يكون موجوداً في الخارج لجاز مثله في جميع المشاهدات، وذلك يدفع الأمان عن وجود المحسَّات».

قلنا: هذا إنما يلزم أن لو كان ما يشاهده وهو غير موجود مشاهداً بالحس الظاهر، وليس كذلك، بل إنما هو مشاهد بالخيال، والعقل يقضي تكذيبه، بخلاف ما

يشاهد بالحس الظاهر.

قوله: «لِمَ لا يجوز أن يكون محله البصر؟».

قلنا: لأن إدراك الخط المستقيم إنما هو بانطباع صورة القطرة النازلة في كل مكان ينتقل منه وإليه على سبيل الاتصال، وذلك غير متصور في البصر؛ لتوقف إدراكه لما يدركه من الصور في كل مكان على حصول مادة تلك الصورة ووجودها في ذلك المكان، ومادة تلك الصورة فلا وجود لها إلا في مكان واحد من تلك الأماكن، فلا يدركها إلا كريَّة لا خطاً مستقيماً، وبهذا يندفع قوله: «إن علمنا بأن البصر لا يرتسم فيه إلا صورة المقابل لم يستند إلى برهان قاطع بل إلى التجربة» فهذا تحكُّم مستنده عدم علمه بما يستندوا إليه من البرهان فلا يكون مقبولاً.

ثم وإن كان مستنده التجربة قوله بأن: «ذلك لا يصح هاهنا إلا بعد العلم بأن المدرك للقطرة النازلة على صورة الخط ليس هو البصر، وذلك يفضي إلى الدور» على ما ذكر، فمندفع بما حصله أهل التجربة في الأحوال التي يعرض فيها اختلال في الحامل للقوة الخيالية، فإنه إذ ذاك لا يرتسم في البصر من الصور غير صورة المقابل.

قوله: «لِمَ لا يجوز أن يكون المدرك لذلك هو النفس؟».

قلنا: لمَّا بان أن النفس الناطقة لا تدرك الأمور الجزئية وهذا أمر جزئي، وما ذكروه على الحجة الدالة على المغايرة بين الحس المشترك والخيال من قوله: «إن الخيال الذي جعلوه حافظاً لهذه المثل لا بدّ وأن يكون قابلاً لها؛ لأن ما لا يقبل الشيء استحال أن يحفظه» إن أراد بالخيال: القوة الحافظة لهذه المثل، فقوله: «الحافظ» لا بدّ وأن يكون قابلاً غير مسلَّم، بل القابل لها إنما هو الآلة الجسمانية، والحفظ للمقبول بالقوة القائمة بذلك القابل، وإن أراد بالخيال: الآلة الجسمانية القابلة لهذه المثل، فهي وإن كانت حافظة فبقوة غير القوة التي بها القبول.

وقوله: «ما لا يقبل الشيء استحال أن يحفظه» مسلَّم، غير أن الشأن في أنه هل هو حافظ بنفس القوة التي بها القبول أو بقوة أخرى؟ وليس في كلامه ما يدل على الاتحاد، وعند ذلك فلا يكون ما ذكروه من أن القوة الواحدة لا تكون مبتدأً للقبول والحفظ باطلاً، وما وعد به من الإبطال.

قوله: «إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد» فسيأتي إبطاله أيضاً في موضعه، وما ذكره من النقض بالحس المشترك فغير صحيح، فإنه لا يلزم من تعدد المحركات

اختلاف الإدراكات، فلا يكون ما صدر عن الحس المشترك آثار مختلفة.

وقوله: النفس جوهر بسيط مع أنها قابلة للصور العقلية ومتصرفة في البدن» مسلَّم، ولكن إنما يكون ما ذكره لازماً إن كانت قابلة بالقوة التي هي بها متصرفة، وليس الأمر كذلك، وما ذكره على المثال فغير قادح؛ إذ هو غير مذكور على طريق إلزام الحكم في غيره من الصور ليلزم ما ذكره، بل إنما ذلك على طريق التقريب والتمثيل لا غير.

وقوله على الوجه الثاني من الاحتجاج من «أن الشعور والإدراك حالة إضافية» فقد سبق ما فيه، والتنبيه على وجه إبطاله.

وقوله: «إن القول بحصول الصورة في الخيال مع أنها غير مشعور بها دليل على أن الشعور وراء الحصول» فهو حق، والواجب أن يقال: أنها حال ما تكون الصور غير مشعور بها، وأنها غير حاضرة ولا منطبعة في شيء من القوى بناء على قاعدتهم: أنه لا معنى للشعور سوى الحضور والانطباع، وحصول الصور بعد انطباعها من غير تجشم كسب جديد فخاصة الذاكرة.

وعلى هذا فما ذكره على قولهم من «أن الصور إذا كانت معقولاً عنها لا تكون في الحس المشترك، بل موجودة في خزانة وهي الخيال» فحق لا مرد له، ثم وإن قدَّرنا إبطال هذه الحجج، فالحجة التي أومأ إليها الشيخ هاهنا إنما هي راجعة إلى التجربة الدالة على امتناع حفظ هذه المثل عند عروض ما يوجب الخلل في الحامل للخيال دون الحس المشترك وغيره.

وليس فيما ذكره هذا الشارح ما يدل على إبطاله، وما ذكره على قوله: «وبهاتين القوتين يمكنك أن تحكم أن هذا اللون هذا الطعم» من قوله: «كما أنه يمكننا أن نحكم على «زيد» بأنه إنسان...» إلى آخره، فقد سبق وجه الكلام عليه، وما ذكره على إبطال الحس المشترك فمندفع.

أمَّا قوله: «إني أعلم بالضرورة أني إذا ذقت طعاماً فليس المدرك لذلك الطعم شيء في الدماغ، فدعوى مجردة وتحكُّم باطل، فإنه كيف يمكن دعوى الضرورة في موضع الخلاف، ولو كان ذلك ضرورياً لما اختلف بالنسبة والإضافة، بل غايته: أنه لا يعلم ذلك، أمَّا أن يكون انتقاء ذلك معلوماً بالضرورة فلا.

وما ذكره من الوجه الثاني في الإبطال فمندفع، فإنه إن أراد بتعدد الإبصار تعدد

القابل المنطبع فيه والمدرك فهو كذلك، وإن أراد به القابل والقوة المدركة في الإبصار والحس المشترك متماثل، فليس كذلك مع الاختلاف، وما ذكره على إفساد القول بالخيال فباطل أيضاً، فإنه إنما يلزم اختلاط الصور في الخيال أن لو كان المدرك لها مع اتحاد محلها التي هي منطبعة فيه هو البصر والحس والظاهر، أمَّا إذا كان هو الخيال فلا، ولا يلزم من مثل ذلك في الحس الظاهر مثله في الحس الباطن، وليس كذلك، إلا تمثيل من غير جامع فلا يكون مقبولاً، وأمَّا ما ذكره في إبطال المغايرة بين القوة الوهمية وغيرها، فمما سبق إبطاله.

قوله: «إنه لا بدّ من بيان أن المدرك لهذه الأشياء ليس هو النفس» فمما قد بان بطلانه بما أُقيم في كتاب «النفس» على أن النفس الناطقة ليس لها إدراك الجزئيات، بل إدراك الكليات، وشهرة ذلك يغني عن ذكره، وهذه الأمور فجزئية غير كلية على ما لا يخفى، وما ذكره من الحجة على ذلك فقد اعترف ببطلانه وكفانا مؤونة التعرض لإبطاله.

وما ذكره في البحث الثاني فباطل أيضاً، فإنه لو كان المدرك من هذه الأمور الغير محسوسة كليًا لما أدركته الحيوانات العجماوات، كـ«الشاة، والكبش، وغيره»؛ لأن المدرك للأمور الكلية على ما شهدت به البراهين إنما هو النفس الناطقة، وليست النفس الناطقة لغير الإنسان من الحيوان.

وما ذكره على الحجة الدالة على الفرق من المتخيلة وغيرها من القوى، فمما قد سبق جوابه، كيف وأن الاحتجاج على المغايرة غير منحصر فيما ذكر من الحجة؟ بل ذلك مستفاد من اطراد العادة باختلال هذا النص عند اختلال القوة المتخيلة دون غيرها على ما عرف فيما تقدم.

وما ذكره على جعله المتخيلة خادمة للوهمية من قوله: «إن إطلاق لفظ الخدمة هنا على سبيل التجوز، فلا بدّ من تلخيصه».

قلنا: لا معنى لكونها خادمة إلا أن إدراك الوهمية لما ندركه متوقف على تصرف المتخيلة، فتسمية ذلك مجازاً أو حقيقة نزاع في أمر لفظي، ولا حاصل له.

قوله: «لا بدّ من إقامة الدلالة على تصحيح ذلك» ولم يتعرض له، ليس كذلك، فإن الشيخ وغيره قد أومأ إلى ذلك بالإشارة إلى اختلال إدراك القوة الوهمية عند اختلال الحامل للقوة المتخيلة المتصرفة في هذه الصور بالتفصيل والجملة.

وما ذكره في بيان أن القوة الحافظة غير المسترجعة فغير صحيح؛ إذ الحفظ لا معنى له إلا الشعور بالمعنى المدرك في زمنين فصاعداً، ولا يخفى أن المدرك لذلك إنما هو الحافظة، بدليل اختلال ذلك عند اختلال حامل هذه القوة، وعند ذلك فالاسترجاع لا معنى له غير الشعور بالشيء في بعض هذه الأزمنة بعد زواله، وكما لا يبعد شعور القوة الحافظة به في زمان مسبوق بالشعورية فيما قبله من الأزمنة لا يبعد شعوراً به في ذلك الزمان، وإن لم يكن مسبوقاً بالشعور في زمان قبله؛ لاتحاد المشعور به، وعدم اشتراط الشعور سابقاً في الشعور لاحقاً، وعلى هذا فالشعور بالشيء في زمان لا يختلف بالشعور به قبله، وبعد الشعور فلا يلزم اختلاف القوة الشاعرة.

قوله على الوجه الأول الدال على اختصاص كل قوة من القوى الخمس بمكان: «إنه من الجائز ألَّا تكون هذه القوى جسمانية» فخطأ، فإنها لو لم تكن جسمانية لكانت إمَّا في محل أو لا في محل، فإن كان لا في محل فهي جوهر، والجوهر لا يكون مدركاً بنفسه، وإلا كان كل جوهر مدركاً، بل إنما يكون مدركاً بقوة فيه، وإن كانت قائمة في محل فإمَّا أن يكون جوهراً أو عرضاً، فإن كان عرضاً فلا بدّ في الأخيرة من قيامه بالجوهر.

والكلام في ذلك الجوهر، وهو إمَّا أن يكون بسيطاً أو مركباً لا جائز أن يكون بسيطاً، وإلا فهو إمَّا متعلق بعلائق المادة أو ليس، فإن كان متعلقاً بعلائق المادة فهو النفس الناطقة، وليست «من» لشيء من الحيوانات غير نوع الإنسان، وهذه القوى فغير مختصة بنوع الإنسان على ما علم في كتاب «النفس»، وإن كان الثاني فهو العقل المجرد، وليس ثابتاً أيضاً لشيء من الحيوانات، ولم يبقَ إلا أن يكون مركباً وهو الجسم.

قوله: «وإن كانت جسمانية لكنها لا تكون حالة في ذلك الموضع، بل في موضع آخر» على ما قرره فباطل؛ إذ لو كانت حالَّة في غير ذلك الموضع لاختلت أفعالها؛ لاختلال حاملها، كما تختل باختلال آلتها، وهي مع سلامة المواضع المخصوصة من الدماغ لا تختل أفعالها وإن قدر اختلال غيرها من المواضع على ما عرف بالتجربة في صناعة التشريح.

قوله على الوجه الثاني: «أنه كلام خطاب» إن أراد به: أنه مستند إلى ما يفيد الظن بما هو اللائق بالحكمة الطبيعية فحق، وليس المقصود إلا ذلك، وإن أراد غيره فممنوع.

قوله: «إنه غير مستمر، فإن السمع واللمس في مؤخر الدماغ والذوق في وسطه» فخطأ، فإن منفذ السمع وإن كان في وسط الدماغ فليس يلزم أن تكون القوة السمعية في مؤخره، وأمَّا اللمس وإن كان موجوداً في مؤخر الدماغ فهو أيضاً موجود في مقدمه، وأمَّا الذوق فليس موجوداً في وسط الدماغ، بل هو قوة مرتبة في العصب المنبسطة على سطح اللسان، وهو إلى مقدم الدماغ منه أقرب من مؤخره، ثم وإن وجد بعض الحواس في مؤخر الدماغ فالمعظم في مقدمته، فكان الحس المشترك والخيال في مقدم الدماغ لما بينهما وبين الحس الظاهر من المناسبة أولى.

قال الشيخ: وأمَّا نظر هذا التفصيل في النفس الإنسانية على سبيل التصنيف فهو أن النفس الإنسانية التي لها أن تعقل جوهر له قوى وكمالات، فمن قواه ما له بحسب حاجته إلى تدبير البدن، وهي القوة التي تخص باسم العقل العملي، وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب أن تفعل من الأمور الإنسانية الجزئية؛ ليتوصل بها إلى أغراض اختبارية من مقدمات أولية وذائعة، وتجريبية وباستعانة العقل النظري في الرأي الكلي إلى أن ينتقل به إلى الجزئي، ومن قواها ما لها بحسب حاجتها إلى تكميل جوهرها عقلاً بالفعل، فأولاها قوة استعدادية نحو المفعولات. وقد يسميها قوم: عقلاً هيولانياً، وهي: المشكاة، ويتلوها قوة أخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الأولى، فتتهيأ لاكتساب الثواني إمَّا بالفكرة، وهي الشجرة الزيتونة إن كانت ضعيفة، أو بالحدس، فهي زيت أيضاً، وإن كانت أقوى من ذلك فتُسمَّى: عقلاً بالملكة، وهي الزجاجة، والشريفة البالغة منها قوة قدسية ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ﴾ [النور:35] **ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال.**

أمَّا الكمال: فإن يحصل لها من المعقولات بالفعل مشاهداً متمثلاً في الذهن، وهو ﴿نُورٌ عَلَى نُورٍ﴾ [النور:35] **وأمَّا القوة: فإن يكون لها أن يحصل المعقول المكتسب المفروغ منه، كالمشاهد متى شاءت من غير افتقار إلى اكتساب، وهو المصباح، وهذا الكمال يُسمَّى: عقلاً مستفاداً، وهذه القوة تُسمَّى: عقلاً بالفعل، والذي يخرج من الملكة إلى الفعل التام، ومن الهيولاني أيضاً إلى الملكة هو: العقل الفعال، وهو النار**[1].

---

(1) قال الشيخ الرئيس في «الشفاء»: في العقل الفعال في أنفسنا، والعقل المنفعل عن أنفسنا. نقول: =

إن النفس الإنسانية قد تكون عاقلة بالقوة، ثم تصير عاقلة بالفعل، وكل ما خرج من القوة إلى الفعل فإنما يخرج بسبب بالفعل يخرجه. فهاهنا سبب هو الذي يخرج نفوسنا في المعقولات من القوة إلى الفعل، وإذ هو السبب في إعطاء الصور العقلية، فليس إلا عقلا بالفعل عنده مبادئ الصور العقلية مجردة، ونسبته إلى نفوسنا كنسبة الشمس إلى إبصارنا. فكلما أن الشمس تبصر بذاتها بالفعل ويبصر بنورها بالفعل ما ليس مبصراً بالفعل، كذلك حال هذا العقل عند نفوسنا، فإن القوة العقلية إذا اطلعت على الجزئيات التي في الخيال وأشرق عليها نور العقل الفعال فينا الذي ذكرناه، استحالت مجردة عن المادة وعلائقها، وانطبعت في النفس الناطقة، لا على أنها أنفسها تنتقل من التخيل إلى العقل منا، ولا على أن المعنى المغمور في العلائق وهو في نفسه واعتباره في ذاته مجرد يفعل مثل نفسه، بل على معنى أن مطالعتها تعد النفس لأن يفيض عليها المجرد من العقل الفعال. فإن الأفكار والتأملات حركات معدة للنفس نحو قبول الفيض، كما أن الحدود الوسطى معدة بنحو أشد تأكيدا لقبول النتيجة، وإن كان الأول على سبيل والثاني على سبيل أخرى. فتكون النفس الناطقة إذا وقعت لها نسبة مّا إلى هذه الصورة بتوسط إشراق العقل الفعال حدث فيها منه شيء من جنسها من وجه وليس من جنسها من وجه، كما أنه إذا وقع الضوء على الملونات فعل في البصر منها أثراً ليس على جعلتها من كل وجه. فالخيالات التي هي معقولات بالقوة تصير معقولات بالفعل، لا أنفسها، بل ما يلتقط عنها؛ بل كما أن الأثر المتأدى بواسطة الضوء من الصور المحسوسة ليس هو نفس تلك الصور، بل شيء آخر مناسب لها يتولد بتوسط الضوء في القابل المقابل، كذلك النفس الناطقة إذا طالعت تلك الصور الخيالية واتصل بها نور العقل الفعال ضربا من الاتصال استعدت لأن تحدث فيها من ضوء العقل الفعال مجردات تلك الصور عن الشوائب أول ما يتميز عند العقل الإنساني أمر الذاتي منها والعرضي وما به تتشابه تلك الخيالات وما به تختلف، فتصير المعاني التي لا تختلف تلك بها معنى واحدا في ذات العقل بالقياس إلى التشابه لكنها فيها بالقياس إلى ما تختلف به تصير معاني كثيرة، فتكون للعقل قدرة على تكثير الواحد من المعاني وعلى توحيد الكثير.

أما توحيد الكثير فمن وجهين: أحدهما بأن تصير المعاني الكثيرة المختلفة في المتخيلات بالعدد، إذا كانت لا تختلف في الحد معنى واحداً. والوجه الثاني بأن يركب من معاني الأجناس والفصول معنى واحدا بالحد ويكون وجه التكثير بعكس هذين الوجهين. فهذه من خواص العقل الإنساني، وليس ذلك لغيره من القوى، فإنها تدرك الكثير كثيرا كما هو، والواحد واحدا كما هو، ولا يمكنها أن تدرك الواحد البسيط، بل الواحد من حيث هو جملة مركبة من أمور وأعراضها، ولا يمكنها أن تفصل العرضيات وتنزعها من الذاتيات، فإذا عرض الحس على الخيال والخيال على العقل صورة ما أخذ العقل منها معنى، فإذا عرض عليه صورة أخرى من ذلك النوع وإنما هي أخرى بالعدد لم يأخذ العقل منها ألبتة صورة مّا غير ما أخذ إلا من جهة العرض الذي يخص هذا من حيث هو ذلك العرض، بأن يأخذه مرة مجردا ومرة مع ذلك العرض.

ولذلك يقال: إن زيدا وعمروا لهما معنى واحد في الإنسانية، ليس على أن الإنسانية المقارنة

قال الشارح في أثناء شرحه: إن هذا الكلام-يعني: ما ذكره الشيخ في تفسير العقل العملي-تصريح بأن النفس مدركة للجزئيات، ومتى اعترف بذلك تعذر عليه إثبات القوى الباطنة التي ذكرها قبل هذا الفصل.

ثم قال في آخر تفسيره: وقد بقي فيه بحث واحد، وهو أنه إن عني بالقوة النظرية استعدادها لقبول العلوم، وبالعقل الهيولاني مجرد هذا الاستعداد عند عدم المستعد له،

-

لخواص عمرو هي بعينها الإنسانية التي تقارن خواص زيد، وكأن ذاتا واحدة هي لزيد ولعمرو كما يكون بالصداقة أو بالملك أو بغير ذلك، بل الإنسانية في الوجود متكثرة فلا وجود لإنسانية واحدة مشترك فيها في الوجود الخارج حتى تكون هي بعينها إنسانية زيد وعمرو، وهذا يستبين في الصناعة الحكمية. ولكن معنى ذلك أن السابق من هذه إذا أفاد النفس صورة الإنسانية، فإن الثاني لا يفيد ألبتة شيئا، بل يكون المعنى المنطبع منهما في النفس واحدا هو عن الخيال الأول؛ ولا تأثير للخيال الثاني، فإن كل واحد منهما كان يجوز أن يسبق فيفعل هذا الأثر بعينه في النفس ليس كشخصي إنسان وفرس. هذا، ومن شأن العقل إذا أدرك أشياء فيها تقدم وتأخر أن يعقل معها الزمان ضرورة، وذلك لا في زمان، بل في آن. والعقل يعقل الزمان في آن، وأما تركيبة القياس والحد فهو يكون لا محالة في زمان، إلا أن تصوره النتيجة والمحدود يكون دفعة. والعقل ليس عجزه عن تصور الأشياء التي هي في غاية المعقولية، والتجريد عن المادة لأمر في ذات تلك الأشياء، ولا لأمر في غريزة العقل، بل لأجل أن النفس مشغولة في البدن بالبدن، فتحتاج في كثير من الأمور إلى البدن، فيبعدها البدن عن أفضل كمالاتها. وليست العين إنما لا تطيق أن تنظر إلى الشمس لأجل أمر في الشمس وأنها غير جلية، بل لأمر في جبلة بدنها. فإذا زال عن النفس منا هذا الغمور وهذا العوق كان تعقل النفس لهذه أفضل التعقلات للنفس وأوضحها وألذها.

ولأن كلا منا في هذا الموضع إنما هو في أمر النفس من حيث هي نفس، وذلك من حيث هي مقارنة لهذه المادة. فليس ينبغي لنا أن نتكلم في أمر معاد النفس - ونحن متكلمون في الطبيعة - إلى أن ننتقل إلى الصناعة الحكمية وننظر فيها في الأمور المفارقة. وأما النظر في الصناعة الطبيعية فيختص بما يكون لائقا بالأمور الطبيعية، وهي الأمور التي لها نسبة إلى المادة والحركة، بل نقول: إن تصور العقل يختلف بحسب وجود الأشياء، فالأشياء القوية الوجود جدا قد يقصر العقل عن إدراكها لغلبتها، والأشياء الضعيفة الوجود جدا كالحركة والزمان والهيولى فقد يصعب تصورها، لأنها ضعيفة الوجود والأعدام، لا يتصورها العقل وهو بالفعل مطلقا، لأن العدم يدرك من حيث لا تدرك الملكة فيكون مدرك العدم من حيث هو عدم والشر من حيث هو شر شيء هو بالقوة وعدم كمال، فإن أدركه عقل فإنما يدركه لأنه بالإضافة إليه بالقوة فالعقول التي لا يخالطها ما بالقوة لا تعقل العدم والشر من حيث هو عدم وشر ولا تتصورهما، وليس في الوجود شيء هو شر مطلقاً. [الطبيعيات ص71، 73].

وبالعقل بالملكة حصول العلوم الأوليَّة، فالكلام فيه صحيح، وتكون هذه الأسامي واقعة عليها بحسب ما لها من هذه الإضافات والأحوال، وإن كان المراد به: أن جوهر النفس موصوف بقوى لأجلها صحَّ منها تدبير البدن، وبقوة أخرى لأجلها استعد لقبول العلوم، فذلك ممنوع، ولا بدّ لمدعي هذه القوة من الدلالة عليها.

قال شيخنا، أيَّده الله: ما ذكره من الإشكال على تفسير العقل العملي إنما يلزم أن لو كان المراد من الجزئي: الأمر المشخص المعيَّن، الذي هو مدرك بالقوى الحاسة الباطنة والظاهرة، وليس كذلك، بل المراد به إنما هو الشيء الذي يتصف بكذا وكذا من الجزئيات الشخصية، فإنه يوصل إلى كذا وكذا، ويكون ذلك على وجه كلي، ثم المتولي بمعرفة ذلك الشخص المعين المتصف بكذا وكذا إنما هو القوى الحاسة، فليس فيه تناقض.

وما ذكره من الإشكال الغير مندفع: فإن جوهر النفس واحد لا يختلف، فلو كانت متصرفة في البدن، وقابلة للعلوم بجوهرها لا بقوى فيها مختلفة لاختلفت التأثيرات مع اتحاد المؤثر، وهو محال كما يأتي، فلم يبقَ إلا أن يكون ذلك بسبب قوى مختلفة فيها.

قال الشيخ: فإن اشتبهت أن تزداد في الاستبصار، فاعلم أنك سيبين لك أن المرتسم للصورة المعقولة من الشيء غير جسم أو جسم، وأنت تعلم أن شعور القوة بما يدركه هو ارتسام صورته فيهما، وأن الصورة وإذا كانت حاصلة في القوة لم تغِبْ عنها القوة، أرأيت القوة إن غابت عنها ثم عادتها والتفتت إليها، هل يكون قد حدث هناك غير تمثلها فيها؟ فيجب إذاً أن تكون الصورة المغيب عنها قد زالت عن القوة المدركة زوالاً ما، أمَّا في القوة الوهمية التي في الحيوان فقد يجوز أن يقع هذا الزوال على وجهين:

أحدهما: أن يزول عنها وعن قوة أخرى إن كانت كالخزانة لها.

والثاني: أن يزول عنها ويتحفظ في قوة أخرى هي لها كالخزانة في الوجه الأول لا يعود للوهم إلا بتجشم كسب جديد، وفي الوجه الثاني قد يعود ويلوح له بمطالعة الخزانة والالتفات إليها من غير تجشم كسب جديد، ومثل هذا قد يمكن في الصور الخيالية المستحفظة في قوى جسمانية، فيجوز أن يكون الخزن منا في عضو أو في قوة عضو الذهول عنها لقوة في عضو آخر لاحتمال أجسامنا وقوى أجسامنا التجزئي.

ولعله لا يجوز فيما ليس جسمانياً، بل نقول: إن نحن نجد في المعقولات نظير هاتين الحالتين-أعني: فيما يذهل عنه-ثم يستعان، لكن الجوهر المرتسم بالمعقولات كما يتبين لك غير جسماني ولا متقسم، فليس فيه شيء كالمتصرف وشيء كالخزانة، ولا يصلح أن يكون هو كالمتصرف، وشيء من الجسم وقواه كالخزانة؛ لأن المعقولات لا ترتسم في جسم، فبقي أن هاهنا شيئا خارجاً عن جواهر باقية الصور المعقولة بالذات؛ إذ هو جوهر عقلي بالفعل[1]، إذاً بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم منها فيها الصور المعقولة الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لأحكام خاصة، فإذا أعرضت النفس عنه إلى ما يلي العالم الجسماني أو إلى صورة أخرى انمحى المتمثل كان أو لا، كالمرآة التي كانت تحاذي بها جانب القدس قد أعرض بها عنه إلى جانب الحس أو إلى شيء آخر من أمور القدس، وهذا إنما يكون للنفس إذا اكتسبت ملكة الاتصال.

قال الشارح معترضاً على ما أثبته الشيخ من خزانة الوهمية: إن المعاني الوهمية حينما تكون متحفظة في الخزانة لم يكن مشعوراً بها، وحينما تكون في القوة الوهمية تكون مشعوراً بها، فلولا أن الشعور بالشيء مغاير لمجرد حصول ذلك الشيء له، وإلا لكانت الخزانة شاعرة بتلك المعاني؛ لأنها حاصلة فيها.

قال: فلإن قالوا: الشعور ليس عبارة عن حصول المشعور به للشيء مطلقاً، بل للقوة الشاعرة، والخزانة ليس لها قوة شعور، فنقول: إن كان الشعور هو مجرد الحصول كان الشاعر ما له الحصول، وحينئذٍ يعود الإلزام، وإن كان غيره فقد توجه الكلام.

قال: وأمّا قوله: «إن ذلك السبب يجب أن يكون عقلاً بالفعل» فلِمَ قال ذلك؟ وبأي برهان ذهب إليه؟ ثم قدّر مع نفسه تقريراً واعتراض عليه، لا حاجة إلى إعادته.

ثم قال: وإن سلمنا أن السبب المعطي للعلم يجب أن يكون عالماً، لكن لِمَ قلتم: إن ذلك العالم يجب أن يكون جوهراً عقلياً مجرداً؟ ولِمَ لا يجوز أن يكون مبدأ حدوث هذه الصورة جوهراً إنسانياً؟ أعني به: أن ذلك الجوهر وإن لم يكن جسماً ولا حالاً في جسم إلا أنه يكون متعلقاً بالأجسام، وإن مثل هذا الجوهر لا شك أنه قد

---

(1) إشارة إلى أن ارتسام المعقولات بالفعل فيه إنما كان لأنه جوهر عقلي بالفعل لأن الجسم لم يمكن أن ترتسم فيها لأنه جوهر غير عقلي والنفس لم يمكن أن يرتسم فيها لأنها جوهر عقلي لا بالفعل بل بالقوة. [الطوسي].

يكون عاقلاً، فيجوز أن يكون سبب حدوث هذه العلوم في النفس نفس المعلم، أو نفس إنسان آخر، أو شيء من النفوس الفلكية، وعلى هذه التقديرات لا يجب أن يكون هاهنا جوهر عقلي محضره، ويكون هو السبب لحدوث هذه العلوم فينا.

قال شيخنا، أيَّده الله: أمَّا ما ذكره من الإشكال على خزانة الوهم فقد سبق جوابه، ثم قد أمكن أن يُقال: الشعور ليس عبارة عن حصول المشعور به للشيء مطلقاً بل لما من شأنه أن يكون له قوة الشعور، وعلى هذا فقد اندفع ما ذكره من الجواب عنه.

وقوله: «ثم قال بأن: السبب يجب أن يكون عقلاً بالفعل».

قلنا: لأنه لو لم يكن عقلاً بالفعل، وعالماً بما يفيده للنفس بطريق انطباع ما فيه فيها عند المقابلة والاتصال، وإلا لاحتاجت النفس في إعادة ما زال عنها من الصور العقلية إلى التكسب حسب احتياجها إليه في التحصيل ابتداء.

قوله: «لِمَ قلتم: إن ذلك العالم يجب أن يكون جوهراً عقلياً مجرداً؟ ولِمَ لا يجوز أن يكون نفساً إمَّا نفس إنسان أو نفس فلك؟»».

قال شيخنا، أيَّده الله: هذا إنما يلزم أن لو كان مراد الشيخ من الجوهر العقلي هو الجوهر المجرد عن المواد وعلائقها، وليس في كلامه ما يدل عليه، بل مراده إنما هو الجوهر العقلي المجرد عن المادة، وإن لم يكن مجرداً عن علائقها، وعند ذلك فلا يبعد أن يكون مراده من ذلك بعض الأنفس الفلكية كما ذكره هذا الشارح.

قال الشيخ: كثرة تصرفات النفس في الخيالات الحسية وفي المثل المعنوية اللتين في المصورة والذاكرة باستخدام القوة الوهمية والمفكرة تكتسب للنفس استعداداً نحو قبول مجرداتها عن الجوهر المفارق لمناسبة ما بينها تحقق ذلك مشاهدة الحال وتأملها، وهذه التصرفات هي المخصصات للاستعداد التام بصورة صورة، وقد يفيد هذا التخصيص معنى عقلي لمعنى عقلي.

قال الشارح: وهاهنا بحث، وهو فيما ذكرتموه من أن تصرفات النفس في الصور والمعاني الجزئية يكون سبباً لأن تستعد النفس لقبول صورة عقلية، فإن لقائل أن يقول: النفس إذا كانت مدركة لتلك الصور الجزئية والمعاني الجزئية فقد بطل القول بالقوى، وبطل القول بالاستخدام الذي ذكرتموه، وإن لم تكن مدركة لها استحال تصرفاتها فيها؛ لأن من لا يعلم الشيء استحال أن يتصرف فيه، ثم ذكر عليه اعتراضاً، وأجاب عنه لا حاجة إلى إعادته.

قال شيخنا، أيّده الله: القوى الباطنة خُدَّام للنفس الناطقة من جهة إدراكها لما تدركه من الصور العقلية متوقف على إدراك القوى الباطنة للصور الجزئية كما علم في موضعه، فمعنى تصرف النفس في المعاني والصور الجزئية إنما هو بتصرف خُدَّامها من القوة الوهمية والمفكرة كما ذكرها الشيخ، وذلك لا يوجب إدراك النفس للصور الجزئية، ولا إبطال القول بتصرفها بالمعنى المشار إليه.

قال الشيخ: **ولعلك تقول: قد يجوز أن يقع للصورة العقلية الوحدانية قسمية وهمية إلى أجزاء متشابهة، فاسمع أنه إن كان كل واحد من القسمين المتشابهين شرطاً مع الآخر في استتمام التصور العقلي فهما مباينان له مباينة الشرط للمشروط، وأيضاً فيكون المعقول الذي إنما يعقل بشرطين هما جزآه منقسماً، وأيضاً فإنه قبل وقوع القسمة يكون فاقداً للشرط، فلم يكن معقولاً، وإن لم يكن شرطاً فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة صارت معقولة مع ما ليس مدخله في تتميم معقوليته إلا بالعرض.**

وقد فرضنا الصورة المعقولة مجردة عن اللواحق الغريبة، فإذاً هي لابسة بعد لها، وكيف لا وهي عارض لها بسبب ما فيه قدر في أقل منه بلاغ، فإن أحد القسمين هو حافظ لنوع الصورة إن كان مشابهاً، فالصورة التي جردناها مغشاة بعد بهيئة غريبة من جمع أو تفريق أو زيادة أو نقصان واختصاص بوضع، فليست هي الصورة المفروضة، وأمّا الصورة الحسية والخيالية فتفتقر ملاحظة النفس أجزاء لها جزئية متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة مادية إلى أن يكون رسمها ورشمها في ذي وضع وقبول انقسام[1].

---

(1) قال الطوسي: لما فرغ من بيان امتناع حلول الصورة المعقولة في الجسم وما يتبعه بين وجوب حلول الصورة الحسية والخيالية فيه ليتم الفرق بينهما وذلك لأنا إذا أحسسنا بوجه إنسان مثلاً أو تخيلناه فلا بد من أن يلاحظ النفس أجزاء له متباينة الوضع مقارنة لهيئة غريبة مادية كالعينين والأنف والفم فإن صورة العين اليمنى تدرك في مادة وجهة لم تحل اليسرى فيها وكذلك اليسرى فهما متباينان بالوضع وأيضاً. كونهما على بعد مخصوص وكون إحداهما في جهة من الأخرى غير جهة الأنف هيئات غريبة مادية تقارنها وتلك الملاحظة تفتقر إلى أن يكون رسمها الحسي ورشمها الخيالي في ذي وضع وقبول انقسام. أي في شيء مادي هو الأثر اللاصق بالأرض. وهو بالمحسوس أولى لأن الحس إنما يجد أثر عليه ولذلك يسمى اللوح الذي يختم به البيادر رشماً وهو بالخيالي أولى. لأن صورها منطبعة في الخيال من طابع هو المدرك بالحس. [371/3].

قال الشارح في أثناء شرحه: ولقائل أن يقول: إن الصورة العقلية الموجودة في النفس الجزئية صورة جزئية حالَّة في معين، فتشخصها وحلوها في ذلك المحل، وعرضيتها ومقارنتها لسائر الأعراض الحالَّة معها في ذلك المحل جزئية، وحدوثها في ذلك الوقت أعراض وأحوال غريبة عن ماهيتها، فليس استحال حلول تلك الصورة في الجسم؛ لأنها تكون حينئذٍ موصوفة باللواحق الغريبة وجب استحالة حلولها في النفس التي يثبتونها؛ لأنها تكون حينئذٍ موصوفة باللواحق الغريبة.

وبالجملة: فهذه الدلالة إنما تتم إن لو كانت الصورة العقلية عند حلولها في النفس بريئة عن اللواحق الغريبة، أمَّا إذا كانت ملحوقة باللواحق الغريبة فهي في هذه الحالة أيضاً سقطت هذه الدلالة، ثم ذكر دخلاً وأجاب عنه، لا حاجة إلى إعادته.

قال: وأمَّا قوله: «وأمَّا الصورة الحسية والخيالية فتفتقر ملاحظة النفس أجزاء لها جزئية متباينة الوضع مقاربة لهيئات غريبة مادية إلى أن يكون رسمها ورشمها في ذي وضع وقبول انقسام» فلقائل أن يقول: أليس أن الهيولى الأولى ليس لها في ذاتها حجم وامتداد في الجهات، ثم إنكم حكمتم بانطباع الصورة الجسمية والمقدار والشكل والوضع فيها، فإذا جوَّزتم ذلك فلِمَ لا تجوِّزوا انطباع صور المحسوسات في جوهر النفس أيضاً؟ وما الفرق بين الأمرين؟

وأيضاً فهب أن ما ذكرتموه يقتضي كون الإدراكات الحسية والخيالية جسمانية، ولكن لا يلزم منه كون الإدراكات الوهمية جسمانية، فإن ملاحظة النفس للصداقة المخصوصة لا يتوقف على ملاحظتها أجزاء لتلك الصداقة متباينة في الوضع.

قال شيخنا، أيَّده الله: أمَّا ما ذكره من الإشكال الأول فقد سبق الجواب عنه، فعليك بالالتفات إليه، وأمَّا الهيولى وإن كانت قابلة للمنقسم فهي قابلة أيضاً للانقسام، وإن كان ذلك مشروطاً بقيام المقدار بها، والنفس غير قابلة للانقسام بوجه ما، فلا تكون قابلة لانطباع المنقسم فيها.

وقوله: «إنه لا يلزم مما ذكرتموه كون الإدراكات الوهمية جسمانية» على ما قرر، فإنما يلزم ذلك إن لو كان الشيخ قد أوجب كونها جسمية من تلك الجهة، وليس كذلك، فإنه ليس في كلامه ما يدل عليه، بل لعله يوجب ذلك في الإدراكات الوهمية بدليل آخر لم يتعرض له هاهنا، كيف وإن المدركات الوهمية وإن كانت غير مُحسَّة إلا أنها قائمة بالصور المحسَّة ومتعلقة بها، وما يقوم بالمحسّ المنقسم يجب أن

يكون منقسماً؟

قال الشيخ: إنك تعلم أن كل شيء يعقل شيئاً فإنه يعقل بالقوة القريبة من الفعل أنه يعقله، وذلك عقل منه لذاته، فكل ما يعقل شيئاً فله أن يعقل ذاته، وكل ما يعقل فمن شأن ماهيته أن يقارن معقولاً آخر، ولذلك يعقل أيضاً مع غيره، وإنما تعقله القوة العاقلة لا بالمقارنة لا محالة، فإن كان مما يقوم بذاته فلا مانع له من حقيقته أن يقارن المعنى المعقول، اللهم إلا أن تكون ذاته ممنوعة في الوجود بمقارنة أمور مانعة عن ذلك من مادة أو شيء آخر له، فإن كانت حقيقته مسلَّمة لم تمتنع عليها مقارنة الصور العقلية لها، فكان ذلك لها بالإمكان، وفي ضمن ذلك إمكان عقله لذاته.

قال الشارح: المقصود من هذا الفصل: بيان أن كل مجرد فإنه يمكن أن يكون عاقلاً، وبرهانه المجرد إن لم يمتنع عليه أن يعقل غيره لم يمتنع عليه أن يعقل ذاته.

بيان الشرطية: أن كل ما يعقل شيئاً فإنه يمكنه أن يعقل من نفسه أنه عقل ذلك الشيء، وكل من أمكنه ذلك أمكنه أن يعقل ذاته، ينتج: فكل من عقل شيئاً فإنه يمكنه أن يعقل ذاته، أمَّا الصغرى: فبديهية، وأمَّا الكبرى: فلأن علم الشيء يكون عالماً بشيء إذا لم يكن ممتنعاً لم يلزم من فرض وجوده محال، فليفرض حاصلاً.

والمعني بقولنا: «إنه علم كونه عالماً بشيء»: أنه علم أن ذاته موصوفة بأنها عالمة بشيء، وكل من علم اتصاف شيء بشيء، فلا بدّ وأن يكون عالماً بالموصوف والصفة معا؛ لأن التصديق مسبوق بالتصور، فإذاً كل من علم كونه عالماً بشيء يجب أن يكون عالماً بذاته، فإذاً كل من لا يمتنع عليه أن يعلم كونه عالماً بشيء وجب ألَّا يمتنع كونه عالماً بذاته، فقد ظهر صدق الشرطية.

وأمَّا بيان صدق المقدم، وهو أن كل مجرد فإنه لا يمتنع عليه أن يعقل غيره؛ فلأن كل ماهية مجردة يصح أن تكون معقولة، وكل ما صح أن يكون معقولاً وحده صح أن يكون معقولاً مع غيره، وكل ما صح أن يعقل مع غيره صح أن تقارن ماهيته ماهية غيره بناء على أن تعقل الأشياء يستدعي حصول ماهيتها في العاقل، فإذاً كل ماهية مجردة فإنه لا يمتنع أن يقارنها ماهية أخرى، فتكون تلك الماهية بحيث يصح أن يقارنها ماهية أخرى إمَّا أن يتوقف على حصولها في الجوهر العاقل أو لا يتوقف، والأول محال؛ لأن حصولها في ذلك الجوهر عبارة عن مقارنتها لذلك الجوهر، فلو توقفت صحة مقارنتها لغيرها على حلولها في ذلك الجوهر مع أن ذلك الحلول هو

نفس المقارنة لكانت صحة المقارنة موقفة على وجود المقارنة، وهو محال؛ لأن وجود الشيء متأخر عن صحة وجوده؛ لأن صحة وجوده متأخرة عن وجوده.

فثبت أن صحة مقارنة تلك الماهية المجردة لتلك الماهية المجردة لا يتوقف على انطباع تلك الماهية المجردة في ذلك الجوهر العاقل، فإذاً تلك الماهية المجردة سواء وجدت في العقل أو في الخارج، فإنه يصح أن يقارنها غيرها، ولا معنى للتعقل إلا مقارنة ماهية مجردة، فإذا ثبت أن كل مجرد فإنه يمكن أن يعقل من نفسه أنه يعقل غيره، فإنه يجب أن يعقل نفسه.

قال: فهذا وإن كان صحيحاً مقطوعاً به ولكنه لا يستمر على أصولهم؛ لأنّا نحمل الإنسان الكلي على «زيد وعمرو»، وأنه يمكنًا أن نحكم بأن «زيداً» إنسان وليس بفرس، مع أنه ليس هاهنا يكون مدركاً للإنسان الكلي، والإنسان الجزئي الشخصي؛ لأن المدرك للكليات هو النفس، والمدرك للحسيات هو القوى الجسمانية، فهاهنا لم يكن الحاكم على الشيئين عالماً بهما، وإذا جاز ذلك فلِمَ لا يجوز أن يحكم الإنسان على نفسه بكونه عالماً بالغير وإن لم يكن عالماً بنفسه؟ ثم ليس تجاوزنا عن هذا المقام، فلِمَ قلتم: إن كل مجرد يمنكه أن يعقل غيره؟

وأمّا قوله: «إن كل ماهية مجردة فإنها تصح أن تكون معقولة».

قال: فنقول: ليست هذه المقدمة من المقدمات الأولية، فلا بدّ من تصحيحها بالبرهان وهم لم يفعلوا ذلك، وكيف لا نقول ذلك وحقيقة البارئ تعالى غير معقولة للبشر، وكذلك حقائق المفارقات وحقائق القوى البسيطة الفعالة والمنفعلة غير معقولة لنا، بل المعقول لنا من هذه الأمور لوازمها السلبية والإضافية، ثم ذكر بعد ذلك دخلاً، وأجاب عنه لا حاجة إلى إعادته.

ثم وإن وقعت المساعدة على أن كل ماهية مجردة فإنها تصح أن تكون معقولة، فلِمَ قلتم: إن كل ما صح أن يكون معقولاً وحده صح أن يكون معقولاً مع غيره، فلعل من الماهيات المجردة ما لا يصح أن يعقل شيء آخر مع تعقلها؟ وكيف يحكم بامتناع ذلك من يكون ظاهر مذهبه أن العلم بالشيء والعلم بغيره لا يجتمعان؟ وبتقدير أن يساعد على أن كل مجرد فإنه يصح أن يعقل مع غيره، لكن لا بدّ من الدلالة على أن كل مجرد، فإنه يصح أن يعقل مع كل ما عداه حتى يمكننا أن نفرع عليه أن كل مجرد، فإنه يصح أن يعقل كل شيء لكن هذا المقام ليس ببديهي.

فلعل من الماهيات المجردة ما لا يصح أن يعقل مع تعقل بعض الأشياء، وإن صح تعقله مع تعقل سائر الأشياء؛ ثم لأن وقعت المساعدة على أن كل ماهية مجردة، فإنها يمكن أن تكون معقولة مع كل ما عداها، لكن لِمَ قلتم: إنه متى صح ذلك فقد صح أن تكون ماهيتها مقارنة لماهية غيرها، بل لو ثبت أن العلم بالشيء يستدعي حصول ماهية المعلوم في العالم لكان ذلك لازماً، لكن الكلام فيه ما مر.

ثم لأن وقعت المساعدة على أن كل ماهية مجردة فإنه لا يمتنع أن يقارنها سائر الماهيات، فلِمَ قلتم: إن صحة هذه المقارنة حاصلة لها عند كونها في الخارج؟ ولِمَ لا يجوز أن يقال: شرط هذه الصحة حلولها في النفس، أو يقال: إن وجودها الخارجي يكون مانعاً من ذلك؟

وأمَّا قوله: «لو توقفت صحة هذه المقارنة على حصولها في النفس، مع أن حصولها في النفس عبارة عن مقارنتها للنفس لزم تأخر صحة الشيء عن وجوده، وأنه محال».

قال: فنقول هذه مغالطة.

وبيانه: وهو أن مقارنة الشيء لغيره على أقسام ثلاثة:

أحدها: مقارنة الحال للمحل.

وثانيها: المحل للحال.

وثالثها: مقارنة الحالين في محل واحد.

وإذا عرفت ذلك فنقول: إنا لمَّا عقلنا شيئين عرفنا بذلك أنه يصح على ذينك المعقولين أن يتقارنا مقارنة حالين في محل واحد، وإذا رأينا شيئاً حلَّ في محل عرفنا بذلك أنه يصح على ذلك الحال أن يقارن غيره مقارنة الحال للمحل، وعرفنا أنه يصح على ذلك المحل أن يقارن غيره مقارنة المحل للحال، وهذه الأنواع الثلاثة من المقارنة كأنها أنواع مختلفة تحت جنس واحد، وهو أصل المقارنة، ثم إنه لا شك أن الشيء الذي يصح عليه نوع من جنس فإنه لا يجب أن يصح عليه سائر الأنواع من ذلك الجنس، وكيف لا نقول ذلك والعرض يصح أن يقارن غيره مقارنة الحال للمحل من غير عكس.

وإذا عرفت ذلك فنقول: إنه لمَّا ثبت بالحجة أن التعقل يستدعي حصول ماهية المعقول بالحجة أن التعقل يستدعي حصول ماهية المعقول في العاقل، فإذا عقلنا

شيئين علمنا أن الماهيتين المعقولتين تقارنتا في ذلك الجوهر مقارنة الحالين في محل واحد، وإذا أردنا أن نبيّن أن صحة هذا النوع من المقارنة لا يتوقف على كون الماهية موجودة في العقل لم يكفنا في هذا قولنا: إن صحة مقارنتها للجوهر العاقل لا يتوقف على حصولها فيه؛ لأن مقارنتها لمحلها مخالفة لمقارنتها لما حل في محلها، ولا يلزم من عدم توقف النوع الأول من المقارنة على حلول الصورة في الجوهر العاقل عدم توقف النوع الثاني من المقارنة على حلول الصورة في الجوهر العاقل.

ثم بتقدير أن صحة مقارنتها مع ما يحل في محلها لا يتوقف على حلولها في الجوهر العاقل، فإنه لا يلزم من ذلك صحة النوع الثالث من المقارنة؛ أعني: مقارنة المحل للحال، ومعلوم أنه إنما يعقل غيره إذا كان هو مقارناً لذلك الغير مقارنة المحل للحال، فقد تلخص أن الكلام المذكور في هذا المقام مغالطة صرفة.

ثم وإن وقعت المساعدة على أن هذه الأنواع الثلاثة من المقارنة متساوية في تمام الماهية لكن لا يلزم من صحة حكم على ماهية عند كونها ذهنية صحة ذلك الحكم عليها عند كونها خارجية، فإن الإنسان الذهني حال في المحال، محتاج إلى الموضوع، والإنسان الخارجي يستحيل أن يكون كذلك، والإنسان الخارجي قائم بذاته، حساس، متحرك بالإرادة، محسوس بالحواس الخمس، والإنسان الذهني ليس كذلك.

فعلمنا أنه ليس كل ما صح على ماهيته حال كونها ذهنية وجب أن يصح عليها ذلك حال كونها خارجية، فلا يلزم من صحة كون الماهية ذهنية مقارنة للمعقولات صحة كون الماهية الخارجية كذلك؛ ثم لأن وقعت المساعدة على أن الماهية عند وجودها الخارجي يصح عليها المقارنة، لكن لِمَ لا يجوز أن يلزمه لازم يمنع عن ذلك؟

كما أن الحيوانية التي في الإنسان لأجل كونها مساوية للحيوانية التي في الفرش فلا بدّ وأن تكون مستعدة لقبول فصل الفرش، إلا أن الإنسان الملازم له في وجوده - وهو الناطق - صار مانعاً من ذلك، فكذلك هاهنا يجوز أن تكون الماهية عند وجودها الخارجي يصح عليها أن يقارنها غيرها، إلا أنه يلزمها، والحال هذه لازم يمنع عن ذلك.

قال: ويمكن أن يُجاب عنه بأنّا بيّنا أنه لا مانع من التعقل إلا المادة وكلامنا في المجرد، فإذاً ليس له مانع من صحة هذه المقارنة، ولكنك تعلم ضعف هذا الجواب.

ثم وإن وقعت المساعدة على أن كل مجرد فإنه يصح أن يقارن سائر الماهيات المجردة على الإطلاق، فلِمَ قلتم: إنه متى صح ذلك لزمه صحة كون ذلك المجرد عالماً بما عداه؟ بلى لو ثبت أن العلم والإدراك هو نفس هذه المقارنة لكان المقصود حاصلاً، ولكن الإشكال ما مضى، فهذه جملة الشكوك على هذه الحجة.

قال: ولنرجع إلى تفسير المتن.

أمَّا قوله: «كل شيء تعقل شيئاً فإنه يعقل بالقوة القريبة من الفعل أنه يعقله» فالمراد منه: أن كل من عقل غيره فإنه لا يستحيل أن يعقل من نفسه كونه عاقلاً لغيره، واعلم أن على لفظ الشيخ استدراكاً، فإن القوة وإن كانت قريبة من الفعل إلا أنها تكون لا محالة مقارنة للعدم، ولذلك يقول: «القوة طبيعة عدمية» وإذا كان كذلك فليس كل من عقل شيئاً عقل بالقوة القريبة من الفعل أنه عقله، فإن من الأشياء ما يكون تعقله لكونه عاقلاً بالفعل المحض، ويكون منزهاً عن طبيعة القوة القريبة والبعيدة، كالبارئ-عز اسمه-والمفارقات.

وإذا كان كذلك لم يجز أن يقال: «كل من عقل شيئاً فإنه يعقل بالقوة القريبة من الفعل أنه يعقله» بل إنما يجب أن يقال: «كل من عقل شيئاً فإنه يمكن أن يعقل أنه يعقل ذلك الشيء» ويكون المراد بهذا الإمكان: الإمكان العام حتى يتناول ما يكون ذلك التعقل في حقه واجب الحصول، كالبارئ تعالى، وما لا يكون كذلك، بل يكون بالقوة القريبة من الفعل كما في حقنا.

وأمَّا قوله: «وذلك عقل منه لذاته» فالمراد منه: أن كل من عقل أنه يعقل غيره فقد عقل أن ذاته موصوفة بكونها عاقلة للغير، ومن عقل اتصاف شيء بشيء فإنه لا بدّ وأن يكون عاقلاً للموصوف والصفة معاً، وقد بيَّنا أن هذه المقدمة وإن كانت ضرورية لكنها لا تستمر على مذهبه.

قال: واعلم أن على اللفظ استدراكاً، وهو أن قوله: «وذلك عقل منه لذاته» يوهم أن عقل الشيء لكونه عاقلاً لغيره هو نفس عقله لذاته، وليس الأمر كذلك، فإن علمي بأني عالم بشيء علم متعلق بنسبة مخصوصة، وبين ذاتي وبين العلم بشيء والعلم بتلك النسبة مغاير للعلم بكل واحد من الشيئين، فكيف يجوز أن يقال: العلم بتلك النسبة هو العلم بذاتي؟ بل الواجب أن يقال: علمي بكوني عالماً بشيء يتضمن أو يلتزم علمي بذاتي.

قال شيخنا، أيّده الله: أمّا قوله: «ولكنه لا يستمر على أصولهم؛ لأنّا نحمل الإنسان الكلي على «زيد وعمرو» مع أنه ليس هاهنا واحد يكون مدركاً للإنسان الكلي والإنسان الجزئي» على ما قرر فقد سبق جوابه.

وأمّا قوله: «لِمَ قلتم: إن كل مجرد يمكن أن يعقل غيره؟».

قال شيخنا: لما ذكر من أن كل ماهية مجردة فإنها تصح أن تكون معقولة آخره.

قوله: «ليست هذه المقدمة من المقدمات الأولية فلا بدّ من تصحيحها بالبرهان وهم لم يفعلوا ذلك». .

قال شيخنا: قوله: «ما ليس بأوليّ لا بدّ من تصحيحه بالبرهان» إن أراد به: أنه لا بدّ من ذكر البرهان عليه لفظاً فليس بمطرد، فإنه ربما كان الحد الأوسط الموصل إلى المطلوب حاصلاً بالفطرة، فيكتفي بحصوله بالفطرة عن ذكره، وإن كان ما يوصل هو إليه فليس بفطري، وذلك كالمقدمات الفطرية القياس ككون الأربعة زوجاً، فإنه ليس بأوليّ؛ لتوقفه على توسط كونها منقسمة بمتساويين، فإنه لما كان حصول الانقسام لها بمتساويين بالفطرة لم يفتقر إلى ذكره، وإن أراد به: أنه لا بدّ من توسط الحد الأوسط وانطباعه في الذهن، فلِمَ قال بأن الأمر فيما نحن فيه ليس كذلك؟

قوله: «وكيف لا نقول ذلك وحقيقة البارئ تعالى غير معقولة للبشر، وكذلك حقائق المفارقات، وحقائق القوى البسيطة الفعالة والمنفعلة غير معقولة لنا، بل المعقول لنا من هذه الأمور لوازمها السلبية والإضافية».

قال شيخنا: دعواه بأن حقائق ما ذكر غير معلومة ليس كذلك، فإن العلم بالحقيقة تارة يكون بمعرفة ذاتياتها إن كان لها ذاتيات، وتارة بمعرفة لوازمها، فحقائق هذه الأمور وإن كانت غير معلومة بالذاتيات؛ فلأنها غير مركبة من الذاتيات، وإنما هي معلومة ومتصورة بلوازمها كما ذكر، فقول الشيخ: «كل ماهية يصح عليها أن تكون معقولة» أعمّ من كونها معقولة بذاتياتها، فعدم تعقلها بذاتياتها لا ينافي كونها معقولة مطلقاً، كيف وأن وجود البارئ تعالى لا يزيد على ذاته؟ بل ذاته وجوده ووجوده ذاته على ما علم في موضعه ووجوده معقول بالاتفاق، فكيف لا تكون ذاته معقولة؟

قوله: «وإن وقعت المساعدة على أن كل ماهية مجردة فإنه يصح أن تكون معقولة، فلِمَ قلتم: إن كل ما صح أن يكون معقولاً وحده صح أن تعقل شيء آخر مع تعقلها».

قال شيخنا: إذا صح تعقل الماهية وحدها فإنما صح ذلك لصلاحية العلم لتعلقه بها وصلاحيتها لأن تكون قابلة لتعلق العلم بها، وقبولية الشيء لأمر ما ثابتة له من ذاته، لا أنها مستفادة من غيره، وعلى هذا فلا يمتنع تعلق العلم بها لذاتها، وإن تعلق العلم بغيرها لتحقق الاشتراك في الذات القابلة في الحالتين.

قوله: «وبتقدير أن نساعد على أن كل مجرد فإنه يصح أن يعقل مع كل ما عداه حتى يمكننا أن نفرع عليه أن كل مجرد، فإنه يصح أن يعقل كل الأشياء، لكن هذا المقام ليس ببديهي فلعل من الماهيات المجردة ما لا يصح أن يعقل مع تعقل بعض الأشياء وإن صح تعقله مع تعقل سائر الأشياء» فالوجه في حله ما ذكرناه في إبطال الشبهة التي قبلها.

قوله: «وإن وقعت المساعدة على أن كل ماهية مجردة، فإنها يمكن أن تكون معقولة مع كل ما عداها، لكن لِمَ قلتم: إنه متى صح ذلك فقد صح أن تكون ماهيتها مقارنة لماهية غيرها؟ بلى لو ثبت أن العلم بالشيء يستدعي حصول ماهية المعلوم في العالم لكان ذلك لازماً لكن الكلام فيه ما مرَّ».

قال شيخنا: إذا سلم صحة ذلك من ضرورة حصول ماهية المعلوم في العالم، فقد بيَّنا أن ذلك لازم، وأشرنا إلى إبطال كل ما تخيله.

قوله: «وإن وقعت المساعدة على أن كل ماهية مجردة، فإنه لا يمتنع أن يقارنها سائر الماهيات، فلِمَ قلتم: إن صحة هذه المقارنة حاصلة لها عند كونها في الخارج؟ ولِمَ لا يجوز أن يقال: شرط هذه الصحة: حلولها في النفس، أو يقال: إن وجودها الخارجي يكون مانعاً من ذلك؟».

قال شيخنا: صحة مقارنة سائر الماهيات للماهية المجردة لا معنى له سوى أنها قابلة لذلك، وكون الماهية قابلة لشيء هو لها من ذاتها لا أن القبولية لها من غيرها، والذات مشتركة بين الحالتين، فكان القبول مشتركاً كما سبق تقريره، كيف وأنه يمتنع أن يكون شرط ذلك القبول الحلول في النفس؛ وذلك لأن المقارنة على ما ذكر الشارح أنواع ثلاثة: مقارنة الحالين في محل واحد، ومقارنة الحال للمحل، والمراد هاهنا إنما هو: مقارنة الحالين في محل واحد هو الجوهر العقلي؛ فمعنى مقارنتهما: حلولها فيه.

فلو كان هذا النوع من المقارنة مشروطاً بكونهما في الجوهر العقلي لكانت صحة المقارنة متوقفة على وجود المقارنة، وهو محال على ما سبق، نعم لو بيَّنَّا أن هذا

النوع من المقارنة لا يتوقف على كون الماهية موجودة في العقل بأن صحة مقارنة الماهية للجوهر العاقل لا يتوقف على مقارنتها له لم يكن صحيحاً لما أورده الشارح؛ إذ لا مراء في صحته، وعلى هذا التحقيق اندفع ما ذكره من الإشكال الذي بعده أيضاً، فإنه لا معنى لكون الجوهر العاقل عاقلاً لغيره إلَّا مقارنته له بكونه حالاً فيه، فلو كان ذلك شرطاً في تعقله لزم المحال كما تقدم.

قوله: «لأنه لا يلزم من صحة حكم على ماهية عند كونها ذهنية صحة ذلك الحكم عليها عند كونها خارجية» على ما قرره من الأمثلة.

قال شيخنا: هذا وإن كان حقًّا غير أنه إذا دلَّ الدليل على إثبات حكم الذهنية للخارجية وجب اتباعه، وإن وقع الاختلاف في غيره من الأحكام وما هو حكم الماهية الذهنية من المقارنة قد دل الدليل على ثبوته للخارجية، وهو ما قررناه من انتفاء اشتراط كونها ذهنية، وإبطال ما نعيه كونها خارجية، ومهما تحقق إبطال ما يتوهم فارقاً بعين الجمع في الحكم.

قوله: «وإن وقعت المساعدة على أن الماهية عند وجودها الخارجي يصح عليها المقارنة، لكن لِمَ لا يجوز أن يلزمه لازم يمنع عن ذلك؟» كما ذكر من المثال.

قال شيخنا: المانع من المقارنة، وهو اللازم للوجود الخارجي لو كان لما خرج عن المادة وعلائق المادة، والكلام إنما هو في المجرد عن المادة وعلائقها، فلا مانع.

قوله: «وإن وقعت المساعدة على أن كل مجرد فإنه يصح أن يقارن سائر الماهيات المجردة على الإطلاق، فلِمَ قلتم: إنه متى صح ذلك لزمه صحة كون ذلك المجرد عالماً بما عداه؟»».

قال شيخنا: لأن العلم هو نفس هذه المقارنة على ما تقدم، فإذا سلمت المقارنة فقد سلم العلم، والكلام على ما ذكره من الإشكال أيضاً قد سبق، وما ذكره من الاستدراك على قول الشيخ: «كل شيء يعقل شيئاً فإنه يعقل بالقوة القريبة من الفعل أنه يعقله» فلازم لا محالة، غير أنه لازم له أيضاً من جهة اعترافه بأن من الأشياء ما يكون تعقله بعقله شيئاً آخر بالقوة القريبة من الفعل كما في حقنا، وليس كذلك، فإنَّا إذا تعقلنا شيئاً فتعقلنا لعقلنا له وإن كان ممكناً لذاته بالإمكان الخاص، إلَّا أنه لا يقارن العدم بعد تعقلنا لما عقلنا، بل هو لازم ضرورة، وإذا لم يكن مع إمكانه مقارناً للعدم، بل لازماً لتعقلنا لما عقلناه فلا يكون بالقوة القريبة من الفعل؛ إذ القوة القريبة من الفعل لا بدّ

وأن يكون الإمكان فيها مقارناً للعدم كما ذكر.

وعند ذلك فالواجب أن يقال: إن ما يعقل شيئاً فإنه يجب أن يعقل أنه يعقله، غير أن وجوبه تارة يكون لذاته كما في الله تعالى، وتارة وجوبه بغيره كما في علم الواحد منا بعلمه، فإن علمنا بعلمنا بالشيء واجب لا لذاته، بل من ضرورة علمنا بالشيء.

وقوله على قول الشيخ: وذلك عقل منه لذاته أن هذه المقدمة وإن كانت ضرورية لكنها لا تستمر على مذهبه، فقد أجبنا عنه فيما تقدم، وما ذكره من الاستدراك عليه فهو وإن كان أيضاً حقًّا غير أن قوله: «الواجب أن يقال: إن علمي بكوني عالماً بشيء يتضمن أو يلتزم علمي بذاتي أيضاً» مستدرك عليه، فإن علمي بأني أعلم شيئاً كما قرر علم بنسبة بين ذاتي وبين العلم بشيء، وليس العلم بذاتي داخلاً في العلم بكون الذات عالمة بشيء حتى يكون العلم بكون الذات عالمة بشيء متضمناً للعلم بالذات، بل إنما ذلك لازم خارج، فالترديد منه تسامح في التحقيق.

قال الشيخ: ولعلك تقول: إن الصورة المادية في القوام إذا جردت في العقل زال عنها المانع، فما بالها لا ينسب إليها أنها تعقل جوابك؛ لأنها ليست مستقلة بقوامها، قابلة لما يحلها من المعاني المعقولة، بل أمثالها إنما يقارنها معاني معقولة ترتسم بها لا هي، بل القابل لها جميعاً، وليس أحدهما أولى أن يكون مرتسماً بالآخر من الآخر به، ومقارنتهما غير مقارنة الصورة والمتصور، وأمّا وجودهما الخارج فمادي، لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه إذا قارنه معنى معقول كان له بالإمكان جعله متصوراً[1].

---

(1) قال الطوسي: والجواب أن تلك الصور لما لم تكن في العقل مستقلة بقوامها قابلة لغيرها من المعاني المعقولة لم تكن المعقولات حاصلة فيها بل كانت حاصلة معها في شيء آخر وليس واحد من الصورتين الحاصلتين في شيء واحد بقبول الآخر أولى من الآخر بقبوله فلو كان كل واحد منهما قابلاً للآخر لكان كل واحد منهما قابلاً لنفسه وهو محال. ولما لم يكن واحد منهما قابلاً للآخر فلا واحد منهما بحاصل في الآخر. والتعقل هو حصول المعقول في العاقل. فإذاً لا واحد منهما بعاقل للآخر بل العاقل لهما هو الشيء المتصور بهما. لأنهما حاصلان فيه. وأما وجود تلك الصور في خارج العقل فمادي غير مجرد. والمادة مانعة من كونها معقولة فضلاً عن كونها عاقلة. فإذاً لا يمكن أن تكون تلك الصور عاقلة في حال من الأحوال لكن المعنى الذي كلاً منا فيه أي الشيء العاقل هو جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه إذا قارنه معنى معقول صار قابلاً له. فكان له بالإمكان العام أن يتصور به ويعقله فإذاً الاستقلال بالقوام شرط =

قال الشارح: ولقائل أن يقول: أمَّا قولكم بأن «تلك الصور ليس بأن يرتسم واحدة منها بالأخرى أولى من العكس» ففيه إشكال؛ لأن تلك الصور العقلية المجتمعة في الجوهر العاقل مختلفة بالماهية.

أمَّا أولاً: فلأنها لو كانت متماثلة لامتنع اجتماعها؛ لامتناع اجتماع المثلين.

وأمَّا ثانياً: فلأن التعقل عبارة عن انطباع صورة المعقول في العاقل عندكم، فإذا كانت المعقولات مختلفة الماهيات كانت الصور المطابقة لها مختلفة، وإذا ثبت أن تلك الصور متخالفة في الماهية لم يمتنع أن يكون بعضها أولى بالمحلية وبعضها بالحالية، ألا ترى أن البطء لمَّا كان مخالفاً في الماهية للحركة لا جرم كانت محلية الحركة للبطء أولى من العكس؟ وكذا هاهنا، ثم ذكر بعد إشكالاً آخر اختلفت النسخ في إيراده، وهو غاية ما يكون من التخبيط، لم أتعرض له.

ثم قال: وأمَّا قوله: «لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه إذا قارنه معنى معقول كان له بالإمكان جعله متصوراً» فلقائل أن يقول: إن الشيخ لما حكم أن الجوهر المستقل إذا قارنه معنى معقول فإنه يمكنه أن يجعله متصوراً؛ لأنه حكم بأن بعد حصول المقارنة يمكن جعله متصوراً، ولولا أن المتصورية مغايرة لنفس المقارنة لما صح ذلك، ومتى اعترف الشيخ بأن الشعور غير المقارنة سقط أصل الدليل على ما مرَّ.

قال شيخنا، أيَّده الله: أمَّا قوله: «إن الصور العقلية المجتمعة في الجوهر العاقل مختلفة بالماهية» فهو وإن كان حقاً غير أن ما ذكره من الدلالة الأولى على الاختلاف مما قد أبطلناه فيما يقدم.

في كون الشيء عاقلاً فظهر من ذلك أن كل عاقل معقول وليس كل معقول عاقلاً. واعترض الفاضل الشارح بأن الصور المعقولة الحالة في شيء واحد لا يمكن أن تكون متماثلة. لامتناع جمع الأمور المتماثلة ولأنها صور لأشياء يختلف بالماهيات، فإذاً هي لما خالفت البطء بالماهية صارت بالمحلية أولى. والجواب: أن كون أحد الشيئين بالمحلية أولى من الآخر يقتضي اختلافهما بالماهية. أما عكس هذا الحكم فغير واجب. والحركة ليست محلاً للبطء لاختلاف ماهيتهما وإلا لكانت محلاً للسواد أيضاً بل كان البطء أيضاً محلاً لها بل إنما هي محل للبطء لكونه هيئة لها وكونها متصفة به. وهاهنا لا يمكن أن يقال: أحد المعقولين مع تساويهما في النسبة إلى المحل هيئة وصفة للآخر. وكيف وكل واحد منهما يوجد لا مع الآخر بحسب ماهيته وبحسب كونه معقولاً. فإذاً ليس أحدهما بالمحلية أولى من الآخر [379/3].

قوله: «إذا ثبت أن تلك الصور متخالفة في الماهية لم يمتنع أن يكون بعضها أولى بالمحلية من البعض» على ما قرر.

قال شيخنا: الشيخ لما ذكر أن المجرد المستقل بالوجود إذا قارنه غيره وجب أن يصير عاقلاً لذلك الغير، أورد على نفسه نقضاً بالصور المادية إذا تجردت في العقل، فإن كل واحدة منها مجرد مقارنة للأخرى ولا يعقل شيء منها للأخرى، فأشار إلى دفع الإشكال بأن مجرد التجريد لا يوجب التعقل؛ لأن الصور المفروضة مستوية فيه، فليس بعضها أن يكون منطبعاً في الآخر أولى من العكس، فإذا نظر إلى الاختلاف في الماهية، وجعل علة للانطباع كان بمعزل عما أورده الشيخ من النقض وجوابه.

وأمَّا ما أورده من الإشكال على قولٍ بأن: «الجوهر المستقل بقوامه إذا قارنه معنى معقول كان له بالإمكان جعله متصوراً» فإنما يلزم أن لو كان ما أثبته الشيخ من جعله متصوراً بعد المقارنة على ما ذكر الشارح، وليس كذلك، فإن المقارنة على الوجه المفروض هي نفس التصور على رأي الشيخ.

فقوله: «إذا قارنه معنى معقول كان له بالإمكان جعله متصوراً» معناه: إذا قارنه معنى معقول، فقد اتصف بصفة التصور وجعل متصوراً، ولا يلزم أن يكون جعله متصوراً مغايراً لمقارنة المعنى المعقول له؛ لجواز اتحاد المعنى وترادف الألفاظ، وقول الشيخ بالإمكان إنما يريد به: الإمكان العام؛ ليكون شاملاً لما تصوره لما يتصوره واجب، ولما هو ممكن بالمعنى الخاص.

قال الشيخ: ولعلك تقول: أن هذا الجوهر وإن كان لا مانع له بحسب ماهيته النوعية فله مانع من حيث شخصيته التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة تعقله، فيكون جوابك: إن هذا الاستعداد لتلك الماهية إن كان من لوازم الماهية كيف كانت فقد سقط الشك، وإن كان إنما تكسبه عند الارتسام في العقل فيكون الاستعداد إنما يستفاد مع حصول الاكتساب له، فيكون لم يكن استعداد للشيء حتى حصل فاستعد له، أو لم يكن استعداداً لشيء، وقد كان ذلك الشيء وحدث، وهذا كله محال.

فيجب إذاً أن يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة، فهو للماهية، بل لعل الاستعدادات الخاصة لبعض ما يقارن يتلو المقارنة الأولى، وكذلك فاعلم أن الماهية المعنى الجنسي استعداد لكل فصل له، فإن لم يكن خروج إلى الفعل فلمانع يطول

الكلام فيه، فكيف في المعنى المحقق النوعي؟

قال: أمَّا قوله: «فيكون الاستعداد إنما يستفاد مع حصول الاكتساب» لم يبيِّن الشيخ فيه أنه كيف يلزم من قول من يقول: إن الماهية إنما تكتسب هذا الاستعداد عند الارتسام في العقل أن يكون الاستعداد إنما يستفاد مع حصول الاكتساب.

واعلم أن ذلك يحتمل وجهين:

أحدهما: أن يقال: الصورة المعقولة لو كان استعدادها ليس يقارنها صورة أخرى موجودة في محلها مشروطة بكونها موجودة في العقل لزم تأخر الصحة عن الوجود، أو لزم نفي الصحة.

وثانيهما: أن يقال: لو كان استعداد الصورة العقلية لن يقارنها غيرها مشروطاً بكونها ذهنية لزم المحال.

فأمَّا الاحتمال الأول: فباطل؛ لأنه لا يلزم من توقف صحة مقارنة الحالين في محل واحد على حلولهما في ذلك المحل تأخير الصحة عن الوجود، وصحة مقارنتهما على هذا الوجه لا يتوقف على حصول مقارنتهما على هذا الوجه، فإنه قد توجد إحدى الصورتين عند عدم الأخرى، ففي تلك الحالة صحة المقارنة حاصلة، ونفس المقارنة غير حاصلة، فلم يلزم المحال الذي ذكره من هذا الاحتمال.

وأمَّا الثاني: فحقٌّ، لكنه غير نافع في المطلوب، أمَّا إنه حق؛ فلأن صحة اتصاف الماهية بمطلق المقارنة لو توقف على كون تلك الماهية ذهنية وكونها ذهنية مقارنة مخصوص، فحينئذٍ يلزم توقف صحة المقارنة على حصول المقارنة، وأنه محال.

وأمَّا أنه غير نافع؛ فلأن الذي يلزم من هذا الكلام ألَّا يتوقف هذا النوع من المقارنة؛ أعني: حلولها في المحل على كونها ذهنية، ولكن لا يلزم من هذا صحة أن يقارن غيره عند وجوده الخارجي مقارنة المحل للحال على ما قررناه، مع أنه لا مطلوب إلَّا ذلك.

قال شيخنا، أيَّده الله: مقصود الشيخ من الاحتمال إنما هو: الاحتمال الأول.

قوله: «إنه باطل» على ما قرر ليس كذلك، فإنه لا معنى لمقارنة صورة لأخرى في محلها عند كون المحل ذهنياً غير حلولها في الذهن على ما تقدم، وعند ذلك فلو اشترط في صحة هذه المقارنة حلول الصورتين في الذهن لزم منه تأخر الصحة عن الوجود لا محالة، وعلى هذا فلا يخفى بطلان قوله: «إن المقارنة على هذا الوجه شرط

لصحة المقارنة على هذا الوجه».

قال الشيخ: الرأي الكلي لا ينبعث منه شيء مخصوص جزئي، فإنه لا تخصص بجزء منه دون آخر إلَّا بسبب مخصص لا محالة يقترن به ليس هو وحده، والمريد من الحيوان بقوته الحيوانية للغذاء، إنما يريده ويتخيل له غذاء جزئي، فينبعث منه إرادة جزئية حيوانية، وهناك يطلب الغذاء بحركته، وإنما يتخيل له على هذه الجهة الجزئية، وإن كان لو حصل له شخصي آخر بدله لم يكرهه، بل قام مقامه، فليس ذلك دليلاً على أنه كان ذلك متمثلاً عنده، وكذلك في قطع المسافة يتخيل له حدود جزئية إياها يقصد.

وربما كان ذلك التخيُّل مقطوعاً، وربما كان متجدداً؛ لوجود نحو ما بتجدد الحركة المستمرة على الاتصال، وذلك لا يمنع الشخصية والجزئية في التخيل، كما لا يمنع في الحركة، وبمثل هذا تتخصص الإرادة بشيء جزئي حتى يكون، والإرادة الكلية مقابلها مراد كلي، ولا يجب له تخصص جزئي.

ونحن أيضاً فربما قضينا قضاءً كلياً من مقدمات كلية فيما يجب أن يفعل، ثم ابتعناها قضايا جزئية ينبعث منها شوق وإرادة متعيناً ضرباً من التعين الوهمي، فينبعث منه القوة المحركة إلى حركات جزئية تصير هي مراده لأجل المراد الأول[1].

قال الشارح: لمَّا فرغ الشيخ من المطلوب الأول، وهو: إثبات أن للفلك مبدأ إرادة كلية، شرع الآن في المطلوب الثاني، وهو: إثبات أن للفلك مبدأ إرادة جزئية

---

(1) قال الطوسي: وهذا استشهاد بكيفية صدور حركاتنا عن آرائنا الكلية وتأكيد لما ذكره فإنا نتصور رأياً كلياً مثلاً كتصورنا أنه ينبغي أن يصدر عنا بذل الدرهم وهذا قضاء كلي حصلناه من مقدمات كلية هي قولنا ينبغي أن يصدر عنا الفعل الجميل ومن الأفعال الجميلة بذل الدرهم ثم اتبعناها قضاءً جزئياً هو أن هذا الدرهم الذي في يدي ينبغي أن أبذله. فينبعث من هذا القضاء الجزئي شوق وإرادة متعينان إلى بذل هذا الدرهم فتنبعث القوة المحركة إلى دفعه إلى مستحق. فصار هذا البذل بهذا الدرهم مرادي لأجل المراد الأول الذي هو صدور بذل الدرهم عني. والنسبة لا تتحقق إلا بعد حصول المنتسبين. فإدراك الشيء الجزئي تتوقف على حصوله المتوقف على تحصيل فاعله إياه. فلو توقف تحصيل فاعله إياه على إدراكه من حيث هو جزئي لزم الدور. والجواب أن إدراك الجزئي قبل وجوده يتوقف على حصوله في الخيال لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل إياه المتوقف على إدراكه. فإنه كما يمكن حصوله الجزئي في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل إياه المتوقف على إدراكه له. فإنه كما يكون حصوله الجزئي في الخارج مبدأ لحصوله في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال أيضاً مبدأ حصوله في الخارج. ولا يلزم الدور. [396/3].

والدليل عليه، وهو أن نسبة الكلي إلى جميع الجزئيات واحد، فليس بأن يصدر عن الكلي جزئي أولى من غيره، فإمَّا أن يحصل الكل، وهو محال، أو لا يحصل شيء منها وهو المطلوب.

فثبت أن الرأي الكلي لا يصدر شيء جزئي، وأنه لا بدّ لذلك الجزئي من إرادة جزئية، وصاحب الإرادة الجزئية قوة جسمانية، فقد ثبتت النفس الجسمانية للفلك، ولقائل أن يقول: إدراك الشيء المعين نسبة بين القوة المدركة وبين ذلك الشيء المعين، والنسبة بين الشيئين لا تتحقق إلَّا بعد حصول كل واحد منهما في نفسه، فإدراك الشيء المعين من حيث أنه هو متوقف على حصول ذلك الشيء، وحصول أفعالنا متوقف على اتخاذنا لها وتكويننا إياها، فلو توقف تكويننا إياها على شعورنا بها من حيث أنها هي لزم الدور.

فإنها لا توجد إلَّا بعد إيجادنا لها، ولا يوجدها إلَّا بعد أن نعلمها بعينها، ولا نعلمها بعينها إلَّا بعد تعيُّنها، ولا تتعين هي إلَّا عند وجودها، فظهر مما قلنا وجود الدور، وأيضاً فلأنَّا إذا رجعنا إلى أنفسنا واختبرنا أحوالنا علمنا قطعاً أنَّا متى حاولنا فعل حركة فإنَّا لا نحاول إلَّا إيجاد الحركة من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني، وكل ذلك لا ينافي الكلية، فأمَّا أن يقال: إنَّا نقصد إيجاد تلك الحركة المعيَّنة من حيث أنها هي، فذلك غير حاصل.

وذلك يوجب القطع بعد الاستقراء، والاختبار بأن المؤثر في الفعل الجزئي هو القصد الكلي، وأنه إنما تخصص ذلك الجزئي بسبب تخصص المحل والوقت، ثم إن وقعت المساعدة على أن الفعل الجزئي لا بدّ في حصوله من إرادة جزئية، لكن ما ذكرتموه معارض بنفس هذه الإرادات الجزئية الحادثة، فإنها أمور حادثة جزئية، فلا بدّ لها أيضاً من أمور حادثة جزئية، ثم الكلام فيها كالكلام في الأول، ويلزم التسلسل.

ثم هذا التسلسل إمَّا أن يكون دفعة، وهو محال؛ لاستحالة حصول علل ومعلولات غير متناهية دفعة واحدة أو لا دفعة واحدة؛ بأن يكون كل سابق علة للاحق، وهو أيضاً محال؛ لأن السابق معدوم حال حصول اللاحق، والمعدوم لا يكون علة للموجود، وهذا متفق عليه بين الفلاسفة؛ ولأنه لو جاز أن تكون الإرادة السابقة علة للإرادة اللاحقة فلِمَ لا يجوز أن تكون الحركة الجزئية السابقة علة للحركة الجزئية اللاحقة؟ وحينئذٍ يحصل الاستغناء عن إثبات هذه النفس الجسمانية.

ثم وإن وقعت المساعدة على أنه لا بدّ من الإرادة الكلية للحركة من سبب آخر في حصول الحركة الجزئية، ولكن لِمَ لا يجوز أن يُقال: ذلك السبب هو تخصص القابل من غير حاجة إلى نفس ذات إدراكات جزئية؟

وبيانه: وهو أن الفلك يستحيل عليه السكون، ويستحيل عليه الرجوع عن جهات حركاته، فإذا كان كذلك فالنفس التي هي صاحب الإرادة الكلية لحركة الفلك إذا أرادت الحركة الكلية حصلت الحركة الجزئية لأجل تخصيص القابل، فإن جرم الفلك في كل وقت لا يقبل إلَّا حركة مخصوصة معينة، وعندكم تخصيص القابل يجوز أن يكون سبباً لحصول المعلول الجزئي، فإن المبدأ لجميع الحوادث في هذا العالم إنما هو العقل الفعَّال، ونسبته إلى الكل على السواء، لكنه يصدر عنه شيء دون شيء لتخصيص القابل، فلِمَ لا يجوز مثله في هذه المسألة؟

ثم وإن وقعت المساعدة على أنه لا بدّ من قوة ذات إدراكات جزئية، فلِمَ قلتم: إن القوة التي تكون كذلك لا بدّ وأن تكون جسمانية؟ فإن بيَّنتم ذلك على مذهبكم المشهور من الإدراكات الجزئية لا يمكن إلَّا بالقوي الجسمانية، قدحنا في هذا الأصل كما تقدم من الوجوه القاطعة التي لا مطعن فيها.

ثم وإن وقعت المساعدة على جميع ما ذكرتموه لكنه غير مستقيم على أصولكم؛ وذلك لأن غرض النفس من تحريك الفلك: التشبه بالعقل المجرد، ومعلوم أن الشوق إلى التشبه لا يكون إلَّا بعد إدراك المشبه به، فإذا كانت النفس التي هي المحركة لجرم الفلك جسمانية لم يقف على إدراك المجردات، والعقل جوهر مجرد، فالنفس لا يمكنها إدراكه، وإذا تعذر الإدراك تعذر الاشتياق إلى التشبه، فإن ما لا يكون معلوماً استحال الشوق إليه، والعلم بذلك ضروري.

فلئن قالوا: «هذا الإلزام إنما يتوجه إذا أثبتنا النفس الجسمانية ولم يثبت النفس الناطقة، أمَّا إذا أثبتنا النفس الناطقة اندفع» فنقول على هذا التقدير أيضاً: لا يندفع ما لم يتركوا مذهبهم في شيء من هذه المسائل؛ لأن المباشر القريب لتحريكات الفلك ليس هو النفس الناطقة، بل النفس الجسمانية؛ لأن المباشر القريب لا بدّ وأن يكون صاحب الإدراكات الجزئية، وصاحب الإدراكات الجزئية لا بدّ وأن يكون قوة جسمانية، فالنفس الناطقة ليست جسمانية.

ثم إن النفس المباشرة للتحريك إنما تباشر ذلك التحريك للتشبه بالعقل المجرد،

فهي من حيث إنها تباشر الأفعال الجزئية وتدركها لا بدّ وأن تكون جسمانية، ومن حيث أنها تشتاق إلى التشبه بالعقل المجرد مجردة، فإذاً لا خلاص عن هذه العقدة إلّا بأن نقول: لا حاجة في هذه الأفعال الجزئية إلى إدراكات جزئية، أو يقال: الإدراكات الجزئية تصح على الجوهر المجرد، أو يقال: القوة الجسمانية يصح عليها إدراك المجردات، أو يقال: ليس الغرض من تحريك الفلك الشوق إلى التشبه. وأي هذه الأقاويل ذكروه فقد تركوا مذهباً مشهوراً من مذاهبهم وقولاً معتبراً من أقوالهم، فهذا ما نقوله في هذه المواضع.

قال: وأمّا قوله: «الرأي الكلي لا ينبعث منه شيء مخصوص جزئي» فاعلم أن هذا هو المطلوب.

وأمّا قوله: «فلأنه لا يتخصص بجزء منه دون آخر إلّا بسبب مخصص، لا محالة يقترن به ليس هو وحده» فاعلم أن هذا هو الاستدراك على ذلك المطلوب؛ لأنه لما كان كليًا كان بالنسبة إلى كل الجزئيات على السواء، فيستحيل أن يوجد بعض تلك الجزئيات دون البعض إلّا لمرجح.

ولقائل أن يقول: تلك الجزئيات قبل وقوعها ليست أموراً حاصلة متميزاً بعضها عن البعض حتى يقال: لِمَ وقع البعض دون البعض؟ فاندفع ما ذكرتموه، ثم وإن سلّمنا أنه لا بدّ من مخصص، لكن لِمَ لا يجوز أن يكون ذلك المخصص هو تعين القابل والوقت؟

قال شيخنا، أيّده الله: أمّا قوله: إن إدراك الشيء المعين نسبة بين القوة المدركة وبين ذلك الشيء المعين...» إلى آخره، فغلط، بل لا معنى الشيء غير انطباعه في القوة المدركة على ما مرَّ تحقيقه، غير أن الصورة المدركة-أي: المنطبعة في القوة المدركة- قد توجد الصورة المعينة الجزئية في الخارج على مثالها، فيكون وجودها الخارج متوقفاً على المثال النفساني، وقد تكون الصورة المنطبعة في القوة المدركة مأخوذة من الصورة الخارجة بتصرف من القوى الحاسة على ما عرف في موضعه، فتكون الصورة المنطبعة في القوة المدركة متوقفة على وجود الصورة الخارجية؛ لكونها منتزعة منها.

فعلى هذا إن أراد بالشيء المعين المدرك نفس الصورة المنطبعة فقوله: «إن إدراكها يتوقف على حصولها في نفسها» فهو خطأ؛ إذ لا معنى لحصولها إذ ذاك غير أنها مدركة، فلو توقف إدراكها على حصولها لكان فيه توقف الشيء على نفسه، وهو

محال، وإن أراد به الصورة الخارجية فهو حق، فإن إدراك الخارج متوقف على وجوده في الخارج، ولكنه مما لا يقدح في الغرض، وذلك أن ما نوجده من أفعالنا الجزئية لو كان يتوقف إيجادنا لها على إدراكنا لصورها الخارجة لكان الدور لازماً، وليس كذلك، بل إيجادنا لها متوقف على انطباع مثالها في النفس، وهو ما كان وجودها متوقفاً عليه، وهو المثال السابق على وجودها، فنحن نقصد إيجاد صورة تماثل في الخارج الصور الذهنية لا إيجاد كل صورة مما وجد بعينه، ولهذا قال الشيخ: «فليس ذلك دليلاً على أنه كان متمثلاً عنده» يعني: الأمر الخارج، وعلى هذا فقد اندفع ما ذكره من الدور.

وأمَّا قوله: «إذا رجعنا إلى أنفسنا واختبرنا أحوالنا علمنا قطعاً أنا متى حاولنا فعل حركة فإنَّا لا نحاول إلَّا إيجاد الحركة من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني، وكل ذلك لا ينافي الكلية...» إلى آخره، فغير صحيح؛ لأن ما يقصد إيجاده من الحركة إمَّا أن يكون مما يتصور وجوده في الأعيان أو لا، فإن كان ما قصدنا إيجاده مما يتصور وجوده في الأعيان فذلك مما ينافي كونه كلياً؛ إذ الكلي ما لا وجود له في الأعيان؛ لأنه يصلح لاشتراك كثيرين في معناه على ما عرف، والموجود في الأعيان ليس كذلك، وإن كان مما لا يتصور وجوده في الأعيان فنحن إنما نقصد الإيجاد في الأعيان، فكيف نقصد الوجود العيني فيما لا يتصور له الوجود العيني؟! وعلى هذا فقد بطل قوله بأن: «المؤثر في الفعل الجزئي هو القصد الكلي».

وأمَّا ما ذكره من المحالات اللازمة بسبب كون الإرادات التي نفتقر إليها الفعل الجزئي جزئية بعد تسليم أن الفعل الجزئي لا بدّ في حصوله من إرادة جزئية فمستدرك عليه، حيث أنه ألزم المحال من فرض الافتقار إلى الإدراكات الجزئية بعد تسليم الافتقار إليها، وذلك مما يمنع من الافتقار إليها، وهو منع بعد تسليم، ولا يخفى ما فيه من الخبط، بل كان الواجب أن يقول: لو قيل بالافتقار إلى الإدراكات الجزئية فيلزم منه المحال على ما يقرر، فيلزم من ذلك ألَّا يقال بها، كيف وإن ما قيل به من الإدراكات الجزئية للأفعال الجزئية إنما يلزم المحال من فرض الافتقار إليها أن لو كانت حادثة على ما ذكر، وليس في كلام الشيخ ما يدل على ذلك، بل غاية ما قال: إنها جزئية، وليس كل جزئي حادث، فإن الأفلاك جزئية وليست حادثة، وكذلك نفوسها.

والعقول التي هي مبادئ المحسوسات الكلية، ولا يلزم من حدوث إرادتنا الجزئية حد، وتستند إليه من الإرادات الجزئية للأنفس الفلكية.

قوله: «وإن وقعت المساعدة على أنه لا بدّ من سبب آخر في حصول الحركة الجزئية غير الإرادة الكلية، ولكن لِمَ لا يجوز أن يُقال: ذلك السبب هو تخصيص القابل من غير حاجة إلى نفس ذات إرادات جزئية» على ما قرر فمستدرك عليه أيضاً؛ إذ فيه منع ما سلَّمه من الافتقار إلى الإرادات الجزئية قبله، وهو ممتنع، كيف وأنَّا قد بينَّا أنه لا بدّ من الإرادات الجزئية على ما حققناه قبل قوله بأن: «تخصص القابل جاز أن يكون سبباً لحصول المعلول الجزئي».

فليس كل ما لا بدّ منه يكون سبباً لجواز أن يكون شرطاً، كما نقول في العلم مع الحياة والعلم مع الإرادة: فإنه لا بدّ في وجود العلم والإرادة من الحياة وإن لم تكن الحياة سبباً لهما، ولذلك لا بدّ في إرادة الشيء من العلم به، وإن لم يكن العلم سبباً للإرادة، ثم ولو قدر أنه يكون سبباً فلا ينافي ذلك سببية الإرادة لما حققناه.

قوله: «وإن وقعت المساعدة على أنه لا بدّ من قوة ذات إدراكات جزئية، فلِمَ قلتم: إن القوة التي تكون كذلك لا بدّ وأن تكون جسمانية».

قلنا: لما حققناه فيما تقدم وما ذكره من الإشكالات عليه، فقد حققنا وجه إبطالها أيضاً بما فيه مقنع وكفاية، وأمَّا ما ذكره من الإشكال على أن غرض النفس من تحريك الفلك التشبه بالعقل المجرد، فإنما يلزم أن لو كان ذلك هو غرض القوة المحركة الجزئية، وليس كذلك، بل ذلك إنما هو الغرض من الحركة الكلية، وذلك إنما هو للنفس الناطقة المجردة عن الآلة الجسمانية على ما علم في موضعه.

فعلى هذا لم يلزم شيء من المحالات التي أوردها، ولم يثبت دعواه بأن النفس المباشرة لتحريك الحركة الجزئية إنما تباشر لغرض التشبه بالعقل المجرد، بل إنما ذلك لغرض آخر غيره، وليس في كلام الشيخ ما يدل على تعيين هذا الغرض من تحريكها، فلا يلزمه ما ذكر من الإشكال.

وأمَّا قوله على القول بأنه لما كان كليًا بالنسبة إلى كل الجزئيات على السواء فيستحيل أن يوجد بعض تلك الجزئيات دون البعض إلَّا لمرجح أن تلك الجزئيات قبل وقوعها ليست أموراً حاصلة متميزاً بعضها عن بعض، حتى يُقال: لِمَ وقع البعض دون البعض؟ فإنما يلزم أن لو قيل بأن الجزئيات التي وجدت في الأعيان كانت متمايزة قبل وجودها، وليس كذلك؛ بل معناه: أن نسبة الكلي إلى الجزئيات الممكنة الوجود المتمايزة بتقدير وجودها، وإن لم تكن متمايزة قبل وجودها فليس إيجاده لما وجد منها

أولى من إيجاده لما لم يوجد، ولا إحالة فيه.

قوله: «إنه وإن كان لا بدّ من مخصص، فلِمَ لا يجوز أن يكون ذلك المخصص هو تعين القابل والوقت؟»».

قلنا: أمَّا أنه لا بدّ من الإرادة الجزئية فلما تحقق سابقاً، وما ذكره من تعيُّن القابل والوقت فقد سبق الكلام عليه أيضاً.

قال الشيخ: النمط الرابع: في الوجود وعلله.

قال الشارح: لقائل أن يعترض على هذا العنوان، فنقول: لو كان الوجود من حيث هو وجود علة لكان واجب الوجود مفتقراً إلى العلة لكونه موجوداً.

قال: وجوابه: أنه لا يلزم من قولنا: «للوجود علة» قولنا: «الوجود من حيث هو وجود له علة» بل يحتمل أن يكون افتقاره إلى العلة لا لكونه وجوداً فقط، بل لكونه وجوداً مع قيد آخر، ولفظة الوجود لفظة مهملة، فلا يقتضي الكلية، فاندفع السؤال.

قال شيخنا، أيّده الله: أمَّا قوله: أنه لا يلزم من قولنا: «للوجود علة» قولنا: «الوجود من حيث هو وجود له علة» وأن لفظة «الوجود» مهملة على ما ذكر، فهو وإن كان حقاً غير أن المراد من لفظة الموجود إمَّا أن يكون كل موجود على وجه يدخل فيه واجب الوجود أو بعض الموجودات، كما ذكر الشارح، وهو الموجود المعلل.

فإن قيل: المراد به: بعض الموجودات، وهي الموجودات المعللة، فهو خلاف الظاهر من كلام الشيخ، فإنه قال: «النمط الرابع في الموجود وعلله» وذكر فيه في المسألة الثالثة واجب الوجود، فدلَّ على أن مراده الوجود مطلقاً على وجه يندرج فيه واجب الوجود، وإلا فلو كان قصده بذكر هذا النمط الإشارة إلى الموجودات المعللة لا غير لما كان لذكره واجب الوجود في المسألة الثالثة معنى، وإن قيل: المراد به كل موجود كان الإشكال متجهاً لا محالة.

قال الشيخ: إنه قد يغلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس، وأن ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال، وأن ما لا يتخصص بمكان أو بوضع بذاته كالجسم أو لسبب ما هو فيه كأحوال الجسم، فلا حظَّ له من الوجود، وأنت يتأتى لك أن تأمل نفس المحسوس، فتعلم منه بطلان قول هؤلاء؛ لأنك ومن يستحق أن يخاطب تعلمان أن هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على الاشتراك الصرف، بل بحسب معنى واحد مثل اسم الإنسان، فإنكما لا تشكَّان في أن وقوعه على

«زيد وعمرو» بمعنى واحد موجود، فذلك المعنى الموجود لا يخلو إمَّا أن يكون بحيث يناله الحس أو لا يكون، فإن كان بعيداً من أن يناله الحس فقد أخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس، وهذا عجب.

وإن كان محسوساً فله لا محالة وضع وأين، ومقدار معين وكيف معين لا يتأتى أن يُحس، بل ولا أن يُتخيل إلَّا كذلك، فإن كل محسوس وكل متخيل فإنه يتخصص لا محالة بشيء من هذه الأحوال، وإذا كان كذلك لم يكن ملائماً لما ليس بتلك الحال، فلم يكن مقولاً على كثيرين مختلفون في تلك الحال، فإذاً الإنسان من حيث هو واحد الحقيقة، بل من حيث حقيقته الأصلية التي لا تختلف فيها الكثرة غير محسوس، بل معقول، وكذلك الحال في كل كلي(1).

قال الشارح: ولقائل أن يقول: الشيخ في هذا الفصل إنما حاول الرد على من قال: «لا موجود إلَّا الأجسام والأعراض» وما ذكره من الدلالة لا يبطل قولهم، فإن الإنسانية الكلية وإن كانت مجردة عن جميع اللواحق الغريبة وهي غير محسوسة، ولكنها لا وجود لها خارج الذهن، وإنما وجودها في الذهن، والقوم إنما منعوا من وجود شيء غير محسوس خارج الذهن.

فالحاصل: أن القوم منعوا من وجود شيء غير محسوس خارج الذهن، والشيخ أثبت أمراً غير محسوس في الذهن، فلم يكن كلامه مبطلاً لمقالة أولئك.

قال: والجواب عنه من وجهين:

الأول: أنَّا بيَّنا فيما مضى أن القدر المشترك من الإنسان بين الأشخاص الخارجية موجود في الخارج؛ لأن هذا الإنسان عبارة عن الإنسان المقيد بقيد أنه هذا، ومتى كان المركب موجوداً كانت بسائطه أيضاً موجودة، فالإنسان من حيث هو إنسان

---

(1) قال الطوسي: يريد التنبيه على فساد قول من زعم أن الموجود هو المحسوس وما في حكمه وهم المشبهة ومن يجري مجراهم ممن يذعن لقوته الوهمية الحاكمة على ما ليس من شأنه أن يكون محسوساً حكمها على المحسوسات. فقوله إن الموجود هو المحسوس قضية وقوله وأن ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال كعكس نقيض لها. والجوهر هاهنا هو الذات وإنما قال بجوهره لأنهم لا يجوزون وجود شيء يناله الحس بأفعاله لا بذاته وقوله وأن ما لا يتخصص بمكان أو وضع بذاته كالجسم أو بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم فلا حظ له من الوجود [399/3].

لا بشرط شيء موجود، لكن الإنسان لا بشرط شيء غير محسوس، فإنه ما لم يتقيد بالقيود الجزئية المشخصة لا يصير محسوساً، فثبت أن ما ليس بمحسوس موجود.

والثاني: لو سلَّمنا أن الأمر الكلي ليس إلَّا في الذهن، لكنا نقول: قد عرفنا بالدلالة أنه لا يلزم من كون الشيء غير محسوس ألَّا تكون ماهيته معقولة متصورة، وإذا ثبت ذلك ثبت أنه لا يمكن ادعاء الضرورة في امتناع وجود هذا النوع من الموجودات، وهذا هو تمام الغرض، لأنه ليس الغرض من الفصل إثبات الموجودات المجردة، بل الغرض: إبطال قول من ادعى الضرورة في امتناع وجودها، وقد حصل هذا الغرض.

قال شيخنا، أيَّده الله: أمَّا ما ذكره من الجواب الأول: فغير صحيح، فإن القدر المشترك من الإنسانية بين الأشخاص يمتنع أن يكون موجوداً في الأعيان، وذلك أنَّا متى نظرنا إلى الإنسانية الخاصة بـ«زيد» استحال أن تكون موجودة في عمرو، وكذلك بالعكس، فلا تكون الإنسانية الخاصة بكل شخص شخص مشتركاً فيها، وإن نظرنا إليها من حيث هي إنسانية مجردة عن اللواحق والعوارض الخاصة بشخص شخص استحال أن تكون موجودة في الأعيان، فهي مع قطع النظر عن العوارض واللواحق لا تكون إلَّا واحدة.

وعند ذلك لو كانت موجودة في الأعيان إمَّا أن يكون ما وجد في زيد هو نفس ما وجد في عمرو أو غيره، فإن كان الأول فهو محال؛ إذ يلزم منه إمَّا تعدد المتحد أو اتحاد المتعدد، وإن كان الثاني فهو محال؛ لأنَّا فرضنا قطع النظر عن العوارض الموجبة للتعدد؛ إذ ذاك محال.

قوله: «لأن هذا الإنسان عبارة عن الإنسان المقيد بقيد أنه هذا، ومتى كان المركب موجوداً كانت بسائطه أيضاً موجودة» فإنما ينفع أن لو كان البسيط من قولنا: «هذا الإنسان هو الإنسان المطلق» وليس كذلك؛ إذ المطلق مما يستحيل الإشارة إليه، وإنما هو الإنسان المقيد المشخص بقيد هذا.

وقوله في الجواب الثاني: «إنَّا وإن سلمنا أن الأمر الكلي ليس إلَّا في الذهن، لكنا قد عرفنا بالدلالة أنه لا يلزم من كون الشيء غير محسوس ألَّا تكون ماهيته معقولة متصورة» فغير نافع، فإنهم على ما أشار إليه في الإشكال لم يقولوا: «إن ما ليس بمحسوس لا يكون معقولاً» بل قالوا: «لا يكون موجوداً في الخارج» فالحق أن يُقال

في الجواب: إن الشيخ إنما ذكر ذلك دليلاً على من زعم أن الموجود مطلقاً هو المحسوس على وجه يدخل فيه الوجود العقلي والخارجي.

قال الشيخ: العلة الموجدة للشيء الذي له علل مقومة للماهية علة لبعض تلك العلل، كالصورة أو لجميعها في الوجود، وهو علة الجميع بينهما، والعلة الغائبة التي لأجلها الشيء علة بماهيتها ومعناها لعليَّة العلة الفاعلية، ومعلولة له في وجودها، فإن العلة الفاعلية علة ما لوجودها إن كانت من الغايات التي تحدث بالفعل، وليست علة لعليتها ولا لمعناها.

قال الشارح: ولقائل أن يقول: قولك: «العلة الغائبة علة بماهيتها لعليَّة العلة الفاعلية» فيه إشكال؛ لأنكم تثبتون العلة الغائبة للأفعال الطبيعية، والقوى الطبيعية لا روية لها ولا شعور لها أصلاً، فماهية العلة الغائبة هاهنا لا يمكن أن يقال: أنها موجودة في الذهن؛ لأنه لا ذهن هناك ولا شعور، وغير موجودة في الخارج؛ لأن وجودها في الخارج معلول العلة الفاعلية، وإذا كان كذلك كانت معدومة صرفة، والمعدوم الصرف لا يمكن أن يكون علة للأمر الوجودي، فكيف يمكن تعليل العلة الفاعلية لماهية العلة الغائبة، ولا خلاص عنه إلَّا أن يُقال: ليس للأفعال الطبيعية غايات، ولكن ذلك على خلاف مذهبهم، ويحققه أول طبيعيات كتاب «الشفاء».

قال شيخنا، أيَّده الله: معنى كون العلة الغائبة علة بماهيتها لعليَّة العلة الفاعلية: أن فعل الفاعلية مشروط بشرط، وهو أن يكون بحيث يلزمه حكمة وغاية، وأنه لا وجود له دون ذلك الشرط، وليس ذلك هو نفس وجود الغاية ليلزم الدور، فإنه فرَّق بين وجود الغاية في الأعيان وبين كونها بحال تلازم فعل الفاعل؛ إذ الأول وجود عيني والثاني وجود ذهني، غير أن الفاعل تارة يكون عاقلاً فيعقل الغاية التي لأجلها يفعل، وتارة لا يكون عاقلاً فلا يعقل ما لأجله يفعل، كالقوى الطبيعية، وعلى هذا فعدم شعور القوى الطبيعية بحقيقة العلة الغائبة لا ينافي العلة الغائبة، وبه يتحقق دفع الإشكال.

قال الشيخ: ما حقه في نفسه الإمكان فليس يصير موجوداً من ذاته، فإنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن، فإن صار أحدهما أولى من عدمه، فلحضور شيء أو غيبته، فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره.

قال الشارح: ولقائل أن يقول: ذكرتم في هذا الفصل أمرين:

أحدهما: أن الممكن لا يجوز أن يكون وجوده من ذاته.

والثاني: أنه متى لم يكن وجوده من ذاته فلا بدّ وأن يكون وجوده من غيره.

أمّا الأول: فمستغنى عنه؛ لأن الممكن مفسر بما لا يقتضي لذاته لا الوجود ولا العدم، فإذا كان الممكن مفسراً بذلك كان الاشتغال بأن الممكن لا يجوز أن يكون وجوده من ذاته جارياً مجرى بيان أن ما لا يكون وجوده من ذاته لا يكون وجوده من ذاته، وهذا مما لا فائدة فيه.

قال شيخنا، أيّده الله: الإمكان وإن كان مفسراً بما لا يقتضي لذاته لا الوجود ولا العدم، فلا يكون قولنا: «الممكن لا يصير موجوداً من ذاته» لغواً من القول، ولا أنه غير مفيد؛ إذ جاز أن يكون المستمع لذلك مسلماً لوجود الإمكان وطالباً لشرح معناه، فمن ذكر شرح المعنى فذكره لا يُعدّ غير مفيد، وذلك كمن سلَّم وجود الإنسان وطلب شرح معناه، فمن قال: «الإنسان حيوان ناطق» في جوابه كان قولاً مفيداً مطابقاً لسؤال السائل، وإن كان الإنسان حيوان مفسراً بالحيوان الناطق كما كان الإمكان مفسراً بما ذكر.

قال الشيخ: كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات كانت متناهية أو غير متناهية، فقد ظهر أنها إذا لم يكن منها إلّا معلول احتاجت إلى علة خارجة عنها، لكنها تتصل بها لا محالة طرفاً، وظهر أنه إن كان فيها ما ليس بمعلول فهي طرف ونهاية، فكل سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود لذاته[1].

قال الشارح في آخر تفسير هذا الفصل: وقد بقي هاهنا مقام آخر، وهو إبطال الدور، وهو أن يكون هذا يترجح بذاك وذاك يترجح بهذا.

قال: واعلم أن الدور باطل، والمعتمد في بطلانه أن يقال: العلة متقدمة على المعلول، فلو كان كل واحد منهما علة للآخر لكان كل واحد منهما متقدماً على الآخر،

---

(1) قال الطوسي: لما فرع من بيان المقدمات ألفها لإنتاج المطلوب. فذكر أن كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية أو غير متناهية فلا يخلو إما أن لا تكون مشتملة على علة غير معلولة أو تكون مشتملة عليها. والقسم الأول يقتضي احتياجها إلى علة خارجة عنها هي طرف لها لا محالة ولا يمكن أن تكون تلك الأرجة أيضاً معلولة لأن السلسلة المفروضة لا تكون سلسلة تامة بل تكون قطعة من سلسلة تامة والكلام في جملة السلسلة والقسم الثاني يقتضي اشتمالها على طرف. فعلى التقديرين لا بدّ من طرف. والطرف واجب كما مر. فإذن كل سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود بذاته وهو المطلوب. وهاهنا قد تم البرهان الذي أراد الشيخ تقريره. [409/3].

وإذا كان كذلك كان كل واحد منهما متقدماً على المتقدم على نفسه، والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء، فيلزم تقدم كل واحد على نفسه، وذلك محال.

قال: ولقائل أن يقول: يعني بتقدم العلة على المعلول: التقدم بالزمان أو بالذات أو بمعنى ثالث، والأول باطل بالاتفاق، وأيضاً فإذا انفكت العلة عن المعلول في زمان واحد جاز انفكاكها عنه في سائر الأزمنة، وما كان كذلك لم يكن علة للشيء، وأيضاً فإذا وجدت العلة في الزمان الأول خالية عن المعلول، ثم حصل المعلول في الزمان الثاني، فتأثير العلة في المعلول إمَّا إن يكون في الزمان الأول أو في الزمان الثاني، فإن كان الأول كان وجود المعلول متأخراً عن وقت وجود العلة.

وقد بيَّنا أنه متى جاز ذلك انسدَّ على الفلاسفة إثبات واجب الوجود، وإن كان الثاني لم تكن العلة متقدمة على المعلول في الزمان؛ لأنه إنما صار علة لذلك المعلول في الزمان الثاني، وقد حصل المعلول معه في ذلك الزمان.

والثاني أيضاً: باطل؛ لأنَّا سنبيِّن بعد ذلك إن شاء الله أنَّا لا نعقل من تقدم العلة بالذات على المعلول إلَّا كون العلة مؤثرة في المعلول، فقول القائل: «لو كان شيئان كل واحد منهما علة للآخر لكان كل واحد منهما متقدماً على الآخر» يرجع معناه إلى أنه لو كان شيئان كل واحد منهما علة للآخر لكان كل واحد منهما علة للآخر، ولا يبقى حينئذٍ بين التالي والمقدم فرق، بل لو فسَّرنا تقدم العلة على المعلول بأمر وراء التأثير لكان الكلام مستقيماً، ولكن الشأن فيه.

وأمَّا الثالث: فلا بدّ من بيانه، ثم وإن وقعت المساعدة على ذلك، لكن في قولنا: المتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء، فإن ذلك التقدم إن كان بالزمان كان صحيحاً، وإن كان بالذات فهو ممنوع، وفيه بحث ذكرناه في كتاب «النهاية والإنصاف» أن الدور معلوم البطلان بالضرورة، ولعل الشيخ إنما تركه لذلك.

قال شيخنا، أيَّده الله: المراد من الأقسام الثلاثة: إنما هو الثاني، وهو التقدم بالذات.

قوله: «أنَّا لا نعقل من تقدم العلة بالذات إلَّا كون الذات مؤثرة في المعلول...» إلى آخره، فإنما يصح أن لو كانت العلة الفاعلية مفسَّرة بكونها مؤثرة في المعلول، وكان معنى تقدمها عليه بالذات كونها مؤثرة فيه، وتفسير العلة الفاعلة بكونها مؤثرة في

المعلول وإن كان صحيحاً، لكن تفسير كونها متقدمة على المعلول بالذات بكونها مؤثرة فيه حتى يتحد معنى التالي والمقدَّم غير مسلَّم، بل معنى كونها متقدمة على المعلول بالذات أنها مفتقر إليها في وجود المعلول من غير عكس، وهذا مما يشترك فيه العلل الأربع: الفاعلية، والمادية، والصورية، والغائبة، وهو أعلم من التأثير في المعلول، وعلى هذا فلا يخفى اختلاف معنى المقدَّم والتالي.

قال الشيخ: قد يجوز أن تكون ماهية الشيء سبباً لصفة من صفاته، وأن تكون صفة له سبباً لصفة أخرى، مثل الفصل للخاصة، ولكن لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء إنما هي بسبب ماهيته التي ليست من الوجود، أو بسبب صفة أخرى؛ لأن السبب متقدم في الوجود، ولا متقدم بالوجود قبل الوجود.

قال الشارح في آخر تفسيره: لا شك ولا شبهة في أن الله تعالى موجود، فلا يخلو إمَّا أن يكون قول الموجود عليه وعلى الممكنات الموجودة بالاشتراك اللفظي أو بالاشتراك المعنوي.

والأول: هو أن يقال: وقوع لفظ الموجود على الواجب والممكن كوقوع لفظ العين على مسمياته، والجور على السواد والبياض، وقد اتفقت الفلاسفة المعتبرون على فساد هذا الاحتمال، وإن كان قد ذهب إليه طائفة معتبرة من حُذَّاق المتكلمين، ثم ذكر للفلاسفة على ذلك حُججاً تكلمنا عليها فيما تقدم لا حاجة إلى إعادتها.

ثم قال بعد ذكر الأدلة على اتحاد الوجود من جهة المعنى: نقول: ثبت أن وجود الله تعالى مساوٍ لوجود الممكنات من حيث إنه وجود، وحينئذٍ لا يخلو إمَّا أن يكون وجود الله تعالى مقارناً لماهية أخرى، وإمَّا ألَّا يكون.

والقسم الأول مذهب كثير من المتكلمين، فنقول: وجود الله تعالى زائد على ماهيته، وصفة من صفات حقيقته، والقسم الثاني مذهب أكثر الفلاسفة، ويقولون: إن وجود الله تعالى عين حقيقته، ويعبرون عن هذا المعنى بأن آنيته غير ماهيته.

والشيخ أبطل القسم الأول بالدليل المحكي، ولا بأس أن نعيده مع مزيد تقرير نضمه إليه من قبلنا، فنقول: وجود الله تعالى لو كان زائداً على ماهيته لكان ممكناً؛ لأن وجوده على هذا التقدير صفة من صفات ماهيته، ولا تقرر للصفة دون الموصوف، فيكون وجوده مفتقداً إلى ماهيته، وكل مفتقر إلى غيره فهو ممكن.

فثبت أنه لو كان وجوده زائداً على ماهيته لكان ممكناً، ولا بدّ له من سبب لما

عرفت من افتقار الممكن إلى السبب، ثم ذلك السبب إمَّا ماهيته أو غيرها، والتالي باطل، لأن وجوده تعالى لو كان مستفاداً من شيء آخر لكان البارئ ممكناً معلولاً مفتقداً إلى مؤثر آخر، تعالى الله عنه.

والأول باطل؛ لأن ماهيته لو كانت علة لوجوده لكانت متقدمة بالوجود على نفسها ضرورة أن العلة متقدمة بالوجود على المعلول وحينئذ يلزم المحال المذكور، فهذا تقرير ما عوَّل عليه الشيخ في إبطال قول من يقول: وجوده تعالى مغاير لماهيته.

قال: واعلم أن لنا على فساد القسم الثالث، وهو الذي اختاره الشيخ من أن وجود الله تعالى يساوي وجود الممكنات في كونه وجوداً، ثم إن ذلك الوجود غير عارض لشيء من الماهيات، بل هو وجود قائم بنفسه أدلة قوية جليَّة، ونحن نشير هاهنا إلى بعضها:

فالأول: أن الوجود الذي هو مشترك بين الواجب والممكن من حيث هو وجود إمَّا أن يقتضي أن يكون عارضاً للماهية، أو أن يكون غير عارض لها، أو لا يقتضي واحداً من هذين القيدين، فإن اقتضى أن يكون عارضاً للماهية وجب في كل وجود أن يكون عارضاً؛ لأن لازم الحقيقة الواحدة حاصل أينما حصلت، فيلزم أن يكون وجود الله تعالى عارضاً للماهية، وهو المطلوب، وإن اقتضى ألَّا يكون عارضاً لشيء من الماهيات وجب في كل وجود ألَّا يكون عارضاً للماهية، فوجب ألَّا يكون وجود الممكنات عارضاً لماهياتها، هذا خلف بالاتفاق.

وأيضاً فالممكنات موجودة بوجود هو نفس ماهيتها، فحينئذٍ يكون قول الموجود على الموجودات بالاشتراك، وهو عود إلى القسم الذي أبطلناه.

وأمَّا إن قيل: إن الوجود لا يقتضي أن يكون عارضاً لماهية ولا ألَّا يكون عارضاً لها لم يتقيد بأحد هذين القيدين إلا بسبب منفصل، فلا يتحقق وجود واجب الوجود، هذا خلف.

الثاني: وهو أن الحكماء اتفقوا على أن العقول البشرية غير مدركة لحقيقة ذات الإله تعالى، واتفقوا على أنها مدركة لوجوده، وكيف لا نقول ذلك ومطلق الوجود عندهم متصور تصوراً أولياً؟!

وهذا يقتضي أن تكون حقيقته مغايرة لوجوده، وهذا هو الدليل الذي أبداً عليه يعولون، وبه يقولون في أن وجود الممكنات زائد على ماهياتها، فإنهم يقولون: إنَّا قد

نعقل ماهية المثلث مع الشك في وجوده، والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم، فهاهنا أيضاً لما كان الوجود معلوماً والحقيقة غير معلومة وجب أن يكون الوجود مغايراً للحقيقة، وإلا فما الفرق؟

الثالث: أنه إن لم يكن حقيقته إلَّا مجرد الوجود مع سائر القيود السلبية لم يكن لتلك القيود السلبية مدخلاً في عليَّة وجود الممكنات؛ لأن العدم لا يكون علة للوجود ولا جزء منه، وإذا خرجت تلك القيود السلبية عن أن تكون معتبرة في عليَّة الممكنات كانت عليَّته للمكنات ليس إلَّا لذلك الوجود، فإن كان وجوده مساوياً لوجود سائر الموجودات لزم أن تكون سائر الموجودات مساوية لوجوده في عليته للمكنات، فيلزم أن يكون وجود كل شيء مساوياً لذات الله تعالى في صفاته وأفعاله.

الرابع: وهو أنهم اتفقوا على أن الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على سائر أفرادها.

وبهذه المقدمة استدلوا على إثبات الهيولى للأفلاك، وعلى إبطال مذهب ذيمقراطيس في الجزء الذي لا يتجزأ على ما قررناه في هذين المقامين فيما مرَّ، وبهذا استدلوا أيضاً على فساد القول بالأبعاد الخلائية، فقالوا: لما افتقرت الأبعاد في بعض المواضع إلى المادة وجب افتقارها إليها أبداً؛ لأن مقتضى الطبيعة المحصلة النوعية لا تختلف، وإذا ثبت ذلك فنقول: الوجود من حيث هو وجود محدوساً عنه سائر العوارض طبيعة واحدة نوعية، فلا يجوز أن تختلف مقتضياتها، وإذا كان كذلك فالوجود في حقنا عرض مفتقر إلى الماهية محتاج إليها، فكيف يعقل انقلاب مثل هذا الوجود في حق الله تعالى جوهراً قائماً بالنفس.

وأمَّا الحجة التي عوَّل الشيخ عليها في بيان أنه لا يجوز أن يكون وجود الله تعالى زائداً على ماهيته، فجميع مقدماتها مسلَّمة إلا قوله: «لو كانت الماهية علة لوجود نفسها لكانت متقدمة بالوجود على نفسها؛ لأن العلة متقدمة بالوجود على المعلول» فإنَّا نمنع هذا التقدم، وبيانه من وجوه:

الأول: إنَّا سنبيِّن إن شاء الله في النمط الخامس من هذا الكتاب أن تقدم العلة على المعلول بالذات إن أُريد به كونها مؤثرة فيه فهذا معلوم مسلَّم، ولكن قول القائل: العلة متقدمة على المعلول بالجود يرجع حاصله إلى أن العلة لا تؤثر في المعلول إلَّا بعد وجودها، وهذا هو المصادرة على المطلوب الأول، فإنَّا ندعي أن المؤثر في

وجود الله هو نفس ماهيته فقط لا باعتبار وجود آخر سابق، فيكون كلامكم إعادة لمحل النزاع بعبارة أخرى، وذلك مما لا فائدة فيه، وإن أُريد بالتقدم أمر وراء المؤثر به فذلك غير متصور، فضلاً عن أن يكون مصدقاً به.

الثاني: إنَّا نزلنا عن هذا المقام، لكنا نقول: لِمَ قلتم: إن كل علة فهي متقدمة بالوجود على المعلول، ألا ترى أن ماهيات الممكنات قابلة لوجوداتها؟ ففي هذا الموضع العليَّة القابلية لا يجب تقدمها على المعلول بالوجود، فإذا كان كذلك فلِمَ لا يجوز مثله في العلة الفاعلة؟

وأيضاً فالشيخ في أول الفصل من هذا الكتاب أنه قد يجوز أن تكون ماهية الشيء سبباً لصفة من صفاته، فنقول: الماهية إذا كانت مؤثرة في صفة من صفات نفسها كانت علة لتلك الصفات، ولا يجوز أن يكون تقدمها على تلك الصفة بالوجود، إلا لم تكن العلة نفس الماهية فقط، بل الماهية الموجودة، لكنه سلَّم أن العلة هي نفس الماهية، فثبت أم تقدم المؤثر على الأثر لا يجب أن يكون بالوجود.

قال شيخنا، أيَّده الله: أمَّا ما ذكره من الدليل الأول: فالمختار منه إنما هو القسم الثالث، وهو أنه لا يقتضي لذاته أن يكون عارضاً للماهية، ولا ألَّا يكون عارضاً لها؛ وذلك لأنَّا بيَّنا فيما تقدم أن المعنى المشترك الكلي لا وجود له في الأعيان، ولا متخصصاً بنوع من الأنواع الواقعة تحته، فلا يتصور اتصافه بكونه عارضاً للماهية ولا بكونه غير عارض لها، فإن ذلك إنما هو من صفات الأنواع الموجودة تحته لا من صفاته في نفسه.

وعلى هذا فما لزم من كونه غير مقتضٍ بذاته ولا لواحد من القسمين أن يكون مفتقراً إلى سبب خارج؛ لأن ذلك فرع تخصيصه بأحدهما، وهو من حيث هو مشترك كلي لا يخصص له بواحد منهما، فلم يكن ما ذكره من المحال لازماً.

وما ذكره من الدليل الثاني فمندفع، فإن إدراك الشيء قد يطلق بمعنى تصوره بلوازمه، وقد يطلق بمعنى تصوره بذاتياته ومقوماته، فإجماع الفلاسفة على أن وجود الباريً مدركاً؛ أي: بلوازمه، وعلى أن حقيقته غير مدركة؛ أي: بذاتياته ومقوماته، لا بمعنى: أن له ذاتيات غير مدركة، بل بمعنى: أنه لا ذاتيات له يدرك الوجود بها، بل إدراك معنى الوجود ليس إلا بجهة لوازمه، وليس في ذلك ما يدل على أن الوجود في حقه زائد على ماهيته.

وما ذكره من الدليل الثالث، فباطل أيضاً، فإنه وإن كانت حقيقته ليست إلَّا مجرد الوجود، وأنه لا مدخل لما اختص به من القيود السلبية في عليّة وجود الممكنات، وأن عليَّته لوجود الممكنات ليس إلَّا لأنه ذلك الوجود، فلا يلزم أن يكون غيره من الوجودات مساوياً له في هذا الحكم، فإنه وإن كان مساوياً لها في جهة الوجود الكلي فغير مساوٍ لها في جهة الوجود الخاص، ولا وجوده الخاص مما يتصور فيه الاشتراك بينه وبين غيره من الموجودات، بل وكذا في كل خاصين تحت كلي واحد.

وعند ذلك فلا يلزم من ثبوت حكم له ثبوته للخاص الآخر المشارك له في الوجود الكلي، وكذا بالعكس، وهو وإن كان ما له من الصفات الموجبة لتخصيصه غير داخلة في التعليل، فهو من حيث هو ذلك الوجود المخصص بتلك الصفات جاز أن يكون له حكم، وإن لم يكن لغيره لعدم المشاركة في تلك الخصوصية على ما لا يخفى.

وما ذكره من الدليل الرابع، فإنما يلزم أن لو اتفقوا على أن ما ثبت لفرد من أفراد الطبيعة النوعية من حيث هو ذلك الفرد يجب ثبوته للفرد الآخر، وليس كذلك، بل إنما اتفقوا على أن ما ثبت للطبيعة النوعية من حيث هي تلك الطبيعة في فرد من أفرادها، فإنه لا بدّ وأن يثبت للفرد الآخر؛ لأن المؤثر يكون إذ ذاك مشتركاً بينهما، ولا كذلك فيما نحن فيه، فإنَّا لا نقول بأن ما ثبت لوجود واجب الوجود من الحكم المتنازع فيه أنه ثبت للطبيعة النوعية المشتركة بينه وبين غيره، بل لطبيعته الخاصة، وهي فلا اشتراك فيها؛ وعلى هذا يخرج ما ذكره من الصور المستشهد بها.

وأمَّا ما ذكره من منع كون العلة متقدمة بالوجود على المعلول فمما لا يستقيم، فإن العلة إمَّا أن تكون موجودة أو غير موجودة، لا جائز أن تكون غير موجودة، وإلا كانت معدومة، والمعدوم لا يصلح أن يكون علة للموجود، كما ذكره من الصفات السلبية من قبل.

قوله: «هذا هو المصادرة على المطلوب الأول» على ما قرره ليس كذلك، فإن النزاع إنما وقع في كون الماهية هل تكون على الوجود أم لا؟ والمقدمة المذكورة أنها لو كانت علة للوجود لكانت متقدمة بالوجود على ما هي علة له؛ لما سبق من التقرير، ولا يخفى أن كون الماهية علة للوجود غير كونها يجب أن تكون سابقة بالوجود على الوجود ضرورة كونها علة له، فلا يكون عين المطلوب، بل غيره.

قوله: «لِمَ قلتم: إن كل علة فهي متقدمة بالوجود على المعلول؟».

قلنا: لما ذكرناه من أن المعدوم لا يكون علة للموجود.

قوله: «إن ماهيات الممكنات قابلة لوجود ذاتها، وليست مما يجب تقدمها بالوجود، فلِمَ لا يجوز مثله في العلة الفاعلية؟».

قلنا: إن سلكنا مسلك بعض المتكلمين في أن وجود الممكنات لا يزيد على ماهيتها، والإشكال مندفع، وإن سلكنا مسلك الشيخ ومن قال من الفلاسفة بأن وجودها زائد على ماهيتها، فإنَّا نلزم من كون القابل للوجود لا يكون متقدماً بالوجود أن يكون للوجود غير متقدم بالوجود مع اختلاف النوعين وما يوجه الجمع، فالاحتجاج بإحدى الصورتين على الأخرى لا يكون مقبولاً.

وما ذكره من الإشكال على كلام الشيخ من أن الماهية تكون سبباً لصفة من صفاتها فيجب حمله على الماهية الموجودة لا على الماهية المعدومة؛ لما سبق من التقدير جمعاً بين كلاميه، وهو أولى من اعتبار أحدهما وإبطال الآخر.

قال الشيخ: واجب الوجود المتعيِّن إن كان تعيُّنه ذلك لأنه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره، وإن لم يكن تعيُّنه لذلك بل لأمر آخر فهو معلول؛ لأنه إن كان واجب الوجود لازماً لتعينه كان الوجود لازماً لماهية غيره أو صفاته، وذلك محال، وإن كان عارضاً فهو أولى بأن يكون لعلة، وإن كان ما يعين به عارضاً لذلك فهو لعلة، فإن كان ذلك وما يتعين به ماهية واحداً، فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده، وهذا محال، وإن كان عروضه بعد تعين سابق أول، فكلامنا في ذلك وباقي الأقسام محال.

قال الشارح: لما فرغ الشيخ من تقرير المقدمتين شرع الآن في ذكر الدلالة على التوحيد، فقال: لو قدرنا شيئين واجبي الوجود لكان كل واحد منهما مخالفاً للآخر في تعيُّنه ومشاركاً في وجوب وجوده، وما به الاشتراك مغاير لما به الاختلاف، فإذاً ذات كل واحد منهما مركبة من الوجوب الذي به شارك الآخر، ومن التعيُّن الذي به امتاز عن الآخر، وعند ذلك نفرض الأقسام الأربعة المذكورة في المقدمة الأولى.

فأحدها: أن يكون الوجوب به الاشتراك لازماً للتعين الذي به الامتياز، وهذا القسم وإن كنَّا قد بيَّنا أنه صحيح في الجملة، ولكنه باطل في هذا الموضع بالدلالة التي قررناها في المقدمة الثانية، فإن وجوب الوجود لو كان لازماً لماهية أخرى لكان معلولاً

لتلك الماهية، ولكانت تلك الماهية متقدمة بالوجود على الوجود، وبالوجوب على الوجوب، وذلك محال على ما مرَّ.

القسم الثاني: أن يكون التعيُّن لازماً للوجوب، فهذا يقتضي أن يُقال: أنه أينما حصل الوجوب حصل ذلك التعين، فكل واجب وجود فهو ذلك المعيَّن، فواجب الوجود ليس إلَّا ذلك المعيَّن، فيكون واحداً لا كثيراً.

القسم الثالث والرابع: وهو أن يكون الوجوب عارضاً للتعيُّن، أو يكون التعيُّن عارضاً للوجوب، فهذان باطلان لوجوه كثيرة، وأقربها: أن كل عارض مفارق فلا بدّ له من علة خارجية، فيلزم افتقار كل واحد من واجبي الوجود إلى علة خارجية ما في وجوبه أو في تعينه، وذلك يخرجهما عن الوجوب بالذات، ويقتضي إمكانهما هذا تمام تقرير الدلالة.

قال: ولقائل أن يقول: أمَّا ما ذكرتموه في إفساد القسم الأول من أن التعيُّن لو كان علة للوجوب لزم تقدمها بالوجود على نفسها، فالكلام عليه ما مرَّ في الفصل السالف، ثم وإن سلَّمنا ذلك، لكن لِمَ لا يجوز أن يُقال: الوجوب وصف سلبي؟ وبتقدير أن يكون الأمر كذلك يبطل هذا الدليل، لا يُقال: الدليل على أن الوجوب وصف ثبوتي أمران:

الأول: أن الوجوب مناقض للامتناع الذي هو أمر عدمي، ومناقض العدم ثبوتي، فالوجوب أمر ثبوتي.

وثانيها: وهو أن الوجوب عبارة عن تأكد الوجود، فلو كان الوجوب عدماً والعدم مناقض للوجود لكان الوجود متأكداً بمنافيه ومناقضه، وهذا محال.

والجواب عن الأول: أن الوجوب كما أنه يرتفع بالامتناع فكذلك يرتفع بالإمكان الخاص، والإمكان الخاص إن كان عدماً مع أنه ينافي الامتناع الذي هو أمر عدمي، فحينئذٍ يكون المنافي للعدمي عدمياً أيضاً، ويبطل دليلكم، وإن كان وجودياً مع أن الوجوب ينافيه، وعندكم المنافي للوجودي عدمي، فيلزم أن يكون الوجوب عدمياً.

وعن الثاني: أن قولكم: «الوجوب تأكد الوجود» إن عنيتم به كونه بحيث يستحق الوجود من ذاته أو يمتنع زواله، ثم زعمتم أن هذا الاستحقاق وامتناع الزوال أمر ثبوتي فهو مصادرة على المطلوب الأول، وإن عنيتم به شيئاً آخر فأفيدونا تصوره، ثم التصديق به، وإن سلَّمنا أن ما ذكرتموه يدل على كون الوجوب أمراً ثبوتياً لكن هاهنا ما

يدل على كونه عدمياً من وجوه:

الأول: أن الوجوب لو كان أمراً موجوداً لكان إمَّا أن يكون واجباً أو لا يكون، فإن لم يكن واجباً جاز زواله لذاته، ومتى فرض زواله لم يبقَ الوجوب واجباً، فالواجب لذاته غير واجب لذاته، هذا خلف، وإن كان واجباً وجب أن يكون وجوبه صفة أخرى وجودية زائدة عليه، ولزم التسلسل.

لا يُقال: لِمَ لا يجوز أن يكون الوجوب واجباً نفس ذاته المخصوصة؟ لأنَّا نقول: هذا مدفوع؛ لأن الوجوب بتقدير كونه موجوداً مساوٍ لسائر الموجودات في الوجود ومخالف لها في الماهية، وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف، فوجوده مغاير لماهيته، فاتصاف ماهيته بوجوده إذا كان واجباً كان الوجوب حينئذٍ نسبة خاصة بين ماهيته ووجوده، وإذا كان كذلك وجب أن يكون وجوبه مغايراً لماهيته ووجوده؛ لأن النسبة التي بين الشيئين مغايرة لهما لا محالة.

والثاني: أن الوجوب لو كان أمراً ثبوتياً لكان إمَّا أن يكون نفس الذات الواجبة وإمَّا أن يكون جزءاً داخلاً فيها أو أمراً خارجاً عنها، والأقسام الثلاثة باطلة، فالقول بكونه أمراً ثبوتياً باطل، وإنما قلنا: إن القسم الأول باطل، **أمَّا أولاً**: فلأنَّا نصف الذات بالوجوب ووصف الشيء بنفسه غير معقول.

وأمَّا ثانياً: فلأن المعقول من الواجب هو كون الشيء واجب الوجود، وهذا نسبة مخصوصة بين الذات والوجود، والنسبة بين الشيئين متأخرة عن كل واحد منهما، وهذا يقتضي ألَّا يكون الوجوب نفس الذات الواجبة ولا جزءاً منها.

وأمَّا ثالثاً: فلأنَّا نعقل الوجوب بالذات ولا نعقل خصوصية ذات واجب الوجود، فوجوبه ليس نفس حقيقته.

والقسم الثاني باطل؛ لأن الوجوب إنما يكون جزءاً من ماهية الذات الواجبة إن لو كان لتلك الماهية جزءاً آخر، وذلك محال؛ لأن الماهية الواجبة لذاتها يستحيل أن تكون مركبة، وأيضاً فلا يخلو إمَّا أن تكون بين هذين الجزأين ملازمة أو لا يكون، فإن كان الأول فإمَّا أن يكون لازماً للجزء الآخر أو بالعكس، والأول باطل؛ لأنه ما لم يجب الجزء الآخر لم يجب به غيره، وإن كان وجوبه نفسه كان وجوب الشيء نفسه، وقد أبطلناه.

وإن كان غيره فذلك الغير إمَّا أن يكون هذا الوجوب، فحينئذٍ يكون وجوبه

خارجاً عنه، وهو القسم الثالث الذي سيأتي الكلام عليه، وإمَّا أن يكون وجوباً آخر فيعود التقسيم المذكور فيه، والثاني وهو أن يكون الجزء الآخر لازماً للوجوب، فهو أيضاً باطل؛ لأنه ما لم يكن الوجوب الذي هو الملزوم واجباً لم يجب به غيره، وكون الوجوب واجباً إمَّا أن يكون نفسه أو غيره، والكلام فيه ما مرَّ قبله.

وأمَّا أن لم يكن بين الجزأين ملازمة، فإن كان الجزءان واجبين كان واجب الوجود أكثر من واحد، وهو يبطل أصل الكلام، وإن لم يكونا واجبين كان الوجود متقوماً بما ليس بواجب الوجود، هذا خلف، فثبت أنه لا يجوز أن يكون الوجوب جزءاً من ماهية الواجب.

وأمَّا القسم الثالث، وهو أن يكون الوجوب صفة خارجة: فهو باطل أيضاً؛ لأن كل صفة خارجة عن الذات مفتقرة إليها ممكنة لذاتها، وكل ممكن لذاته فله سبب، فلهذا الوجوب سبب، والممكن لذاته لا يجب إلَّا لوجود سببه، فلا بدّ وأن يكون لتلك الذات وجود آخر قبل هذا الوجوب؛ ليجب الوجوب المتأخر بسبب الوجود المتقدم، ثم الكلام فيه كالكلام في الأول، فيلزم التسلسل.

ولما بطلت الأقسام الثلاثة ثبت أن الوجوب لا يمكن أن يكون وصفاً ثبوتياً، وإذا ثبت ذلك لم يلزم من اشتراك الأشياء الكثيرة في الوجوب وقوع الكثرة؛ لأن المختلفات في الماهية قد تشترك في السلوب من غير وقوع التركيب فيها، لا يُقال: هب أن الوجوب أمر سلبي، لكنا نقول: لا بدّ وأن يكون بين هذا الأمر السلبي وبين التعيُّنات التي بها يخالف كل واحد منها الآخر ملازمة، فإمَّا أن يكون السلب ملزوم التعيُّن أو التعيُّن ملزوم السلب؛ لأنَّا نقول: هذا ظاهر السقوط؛ لأن الأمر السلبي نفي محض وعدم صرف، ومعلوم أن الاعتبار الذي ذكروه لا يجري فيه.

ثم وإن سلَّمنا أن الوجوب وصف ثبوتي، لكن لا نسلِّم أن تعيُّن كل واحد من الأشياء المتعينة وصف ثبوتي.

وبيانه: من وجوه:

الأول: أنه لو كان ثبوتياً لكان التعيُّن زائداً عليه، ولزم التسلسل، لا يُقال: لِمَ لا يجوز أن يكون التعيُّن متعيِّناً لنفسه؟ لأنَّا نقول: لأن التعيُّن بتقدير كونه أمراً ثبوتياً فلا يخلو إمَّا أن يكون تعيُّن «زيد» هو تعيُّن «عمرو» أو غيره، فإن كان الأول لم يلزم من وحدة التعيُّن وحدة المتعيَّن، وعلى هذا التقدير يحتمل أن تكون الأشياء الواجبة لذواتها

يكون لها تعين واحد، وحينئذٍ نختار من الدلالة المذكورة في التوحيد.

القسم الثاني: وهو كون التعيُّن لازماً للوجوب، ويلتزم أنه إنما تحقق الوجوب تحقق ذلك التعين، ونقول مع ذلك: إنه لا يلزم نفي التعدد كما في هذا الموضع.

وأمَّا الثاني، وهو أن يكون تعيُّن «زيد» مغايراً لتعيُّن عمرو، فالتعينان مشتركان في أصل ماهية التعينية، ويتمادى كل واحد منها عن الآخر بتعيُّنه الخاص، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، وذلك يقتضي أن يكون تعيُّن المتعيِّن زائداً عليه، ويلزم التسلسل.

والثاني: وهو أن التعين لو كان وصفاً ثبوتياً لكان انضمامه إلى غيره يتوقف على وجود ذلك الغير في الخارج، ووجود ذلك الغير في الخارج يتوقف على تعيُّنه؛ لأن ما لا يتعيَّن لا يوجد في الخارج، فإن كان تعيُّن ذلك الغير في الخارج هو التعيُّن الأول الذي فرضنا انضمامه إليه لزم الدور؛ لأنه لا ينضم إليه ذلك التعيُّن إلَّا بعد وجوده في الخارج، ولا يوجد في الخارج إلَّا بعد انضمام ذلك التعيُّن إليه.

وإن كان تعيُّناً آخر لزم أن يكون للشيء الواحد تعيُّنان، فيكون الواحد اثنين، وهو محال، ولأن الكلام في كيفية انضمام التعين الثاني إليه كالكلام في كيفية انضمام التعين الأول إليه، ويلزم التسلسل، واجتماع الأمثال وتعدد الواحد، وكل ذلك محال، وإذا ثبت أن تعيُّن الشيء لا يجوز أن يكون وصفاً ثبوتياً زائداً عليه لم يلزم من اختلافهما بالتعيُّن وقوع الكثرة في ذات كل واحد منهما؛ لأن الاختلاف في الأمور السلبية لا يوجب الكثرة على ما مرَّ.

لا يُقال: هب أن الوجوب والتعيُّن أمر سلبي، لكن لا بدّ وأن يكون بين الوجوب والتعيُّن ملازمة، فإمَّا أن يكون الملزوم هو الوجوب أو التعين، ويعود الإلزام؛ لأنَّا نقول: هذا باطل ظاهر السقوط؛ لأن الأمور السلبية عدم صرف ونفي محض، فكيف يعقل فيه ما ذكرتموه، ثم وإن ساعدنا على هذين المقامين، ولكن هذا المحال لازم أيضاً على القائلين بالوحدة؛ لأن ذات الله تعالى تشارك الممكنات في الوجود، وتمتاز عنها بتعيُّنها وتشخصها، وما به الامتياز مغاير لما به الاشتراك.

فإذاً ذاته يُقال: أنها مركبة من الوجود الذي به شارك غيره، ومن التعيُّن الذي امتاز به عن غيره، فإمَّا أن يكون بين هذين الاعتبارين ملازمة أو لا يكون، فإن كانت فإمَّا أن يكون الملزوم هو الوجود، فيلزم أن يكون ذلك التعين لازماً لكل وجود، فيكون كل وجود هو ذلك المعيَّن، هذا صلف وسفسطة، وإمَّا أن يكون بالعكس، فيكون

الوجود لازماً ومعلولاً، ويعود الإشكال.

لا يُقال بأن: الاشتراك بين الواجب والممكنات إنما هو في لفظ الوجود لا في معناه وإن سلَّمنا، ولكن لا نسلِّم أن التعيُّن أمر زائد؛ لأنَّا نجيب عن الأول بأنه: على خلاف اتفاق الفلاسفة، وأيضاً فلو جاز أن يُقال: الموجود مقول على الواجب، والممكن بالاشتراك اللفظي، فلِمَ لا يجوز أن يكون الموجود الواجب مقولاً على الأشياء الواجبة بالذات على سبيل الاشتراك اللفظي؟ وحينئذٍ يندفع أصل الحجة، وعن الثاني: لأنكم إذا منعتم كون التعيُّن وصفاً ثبوتياً بطل أصل حجتكم، وهاهنا أسئلة أُخر، ولكن فيما أوردناه كفاية.

قال شيخنا، أيَّده الله: أمَّا ما ذكره في الفصل السالف على القول بلزوم تقدم العلة على نفسها بالوجود فمما قد أبطلناه ثَمَّ أيضاً.

وأمَّا ما ذكره من الجواب عن الدلالة الأولى على كون الوجوب وصفاً ثبوتياً فمستدرك عليه، فإنه إذا سلَّم لهم أن الوجوب نقيض الامتناع والامتناع أمر عدمي فيجب ضرورة أن يكون نقيضه أمراً ثبوتياً؛ لأن التناقض عبارة عن اختلاف القضيتين بالإيجاب والسلب على وجه يلزم من صدق إحداهما كذِّب الأخرى وبالعكس.

وما ذكر عن الإمكان الخاص فليس نقضاً للوجوب ولا للامتناع حتى يلزم منه المحذور الذي ألزمه، بل مقابل، والمقابل أمر أعمّ من النقيض، فلا يلزم من الاشتراط الاختلاف بين النقيضين بالسلب والإيجاب مثله في المتقابلين، فإن حكم الأخص غير لازم أن يكون ثابتاً للأعمّ.

ثم وإن قدَّرنا أنهم أرادوا بالتناقض من الوجوب والامتناع التقابل مطلقاً، فيلزم من التقابل بين الوجوب والامتناع إذا سلَّم أن الامتناع أمر عدمي أن يكون الوجوب أمراً ثبوتياً؛ لأن التقابل ينقسم إلى تقابل السلب والإيجاب، وإلى تقابل الضدين وإلى تقابل المتضايفين، وإلى تقابل العدم والملكة، وليس للتقابل قسم خاص كما هو معلوم في موضعه، والتقابل بين الوجوب والامتناع ليس من قبيل تقابل الضدين ولا المتضايفين ضرورة تسليمه أن الامتناع أمر عدمي، والتقابل في القسمين المذكورين لا يكون إلَّا بين وجودين، فلم يبقَ إلَّا أن يكون من قبيل يقابل العدم والملكة، أو من قبيل يقابل السلب والإيجاب، وذلك لا يكون إلَّا بين ثبوت وعدم.

فإذا سلَّم أن الامتناع أمر عدمي لزم أن يكون مقابله -وهو الوجوب- أمراً ثبوتياً،

وعلى هذا فما ذكره في الإمكان غير قادح، فإنه وإن كان يجب اعتقاد كونه ثبوتياً ضرورة كونه مقابلاً للامتناع العدمي فلا يمتنع أن يكون مقابلاً للوجوب، وإن كان الوجوب ثبوتياً فإنه كما يقع التقابل بين الثبوت والعدم يقع بين الثبوتين كما علم، وأمّا أن يكون التقابل بين عدمين فلا.

وأمّا قوله على الوجة الثاني: «إن عنيتم بتأكد الوجود استحقاق الوجود من ذاته، ثم ادعيتم أنه أمر ثبوتي، فهو مصادرة على المطلوب الأول» ليس كذلك، فإنَّا لم نجعل دعوى كونه ثبوتياً دليلاً على كونه ثبوتياً حتى يقال بالمصادرة، بل الدلالة على كونه ثبوتياً إنما هي بقولنا: إنه لو كان الوجوب الذي يؤكد الوجود عدماً والعدم مناقض للوجود لكان الوجود متأكداً بمنافيه، وهو محال، ولا يخفى ما بين الدعوى والدليل من الفرق.

وما ذكره من الدلالة الأولى على كون الوجوب أمراً عدمياً ففاسد، فإن ما ذكره من التقسيم على كون الوجوب وجودياً لازم له على كون الوجوب وصفاً عدميًا، فإن الوجوب لو كان عدميًا لكان عدمه إمَّا أن يكون واجباً لذاته أو لا يكون، فإن لم يكن واجباً جاز زواله لذاته، ومتى فرض زوال العدم لم يبقَ الوجوب واجباً، فالواجب لذاته غير واجب لذاته، هذا خلف، وإن كان واجباً وجب أن يكون وجوبه صفة أخرى عدمية زائدة عليه، ولزم التسلسل، فما هو جواب له في تفسير الوجوب بالعدم، وهو جواب تفسيره بالوجود، ثم ما المانع من أن يكون كون الوجوب واجباً نفس ذاته المخصوصة.

قوله: «لأن الوجوب بتقدير كونه موجوداً مساوٍ لسائر الموجودات في الوجود ومخالف لها في الماهية» ليس كذلك، فإنه إذا قال القائل: «إن حقيقة وجوب الوجود تخالف سائر الماهيات» وقال بأن: «وجوده هو نفس ماهيته وخصوصيته» فلا نسلِّم أن وجوده يكون مساوياً لسائر الموجودات، فمجرد الدعوى في ذلك غير كافية، كيف وأن ما ذكره من الدليل وإن دلَّ على كونه غير وجودي، فلا يلزم منه ألَّا يكون ثبوتياً؟ وهو ما وقع الكلام فيه، وأمَّا ما ذكره في بطلان القسم الأول من الدليل الثاني فباطل.

أمَّا قوله: «إنَّا نصف الذات بالوجوب، ووصف الشيء بنفسه غير معقول».

قلنا: إذا ترك الكلام في هذا القسم على أن الوجوب هو نفس الذات الواجبة، فالخصم لا يسلِّم صحة الاتصال بها من جهة المعنى، بل من جهة اللفظ، ويكون إطلاق اسم الذات والوجوب عنده من قبيل الأسماء المترادفة، كقولنا: «الليث أسد

والإنسان بشر» وهو غير خارج عن المعقول كما ذكر.

وقوله: «ثانياً: أن الوجوب نسبة مخصوصة بين الذات والوجود والنسبة بين الشيئين متأخرة عن كل واحد منهما» إنما يصح أن لو ثبت التغاير بين ذات واجب الوجود ووجوده، وليس كذلك، على ما سبق.

وقوله: «ثالثاً: أنّا نعقل الوجوب بالذات، ولا نعقل خصوصية ذات واجب الوجود إن أراد به أنَّا نعقل الوجوب بالذات على وجه كلي، ولا نعقل مطلقاً» فغير مسلَّم؛ إذ كيف يمكن أن نعقل الوجوب بالذات، وهو على رأيه نسبة، ولا نعقل الذات؟! وإن أراد به أنَّا لا نعقل خصوصية ذات واجب الوجود الذي فيه الكلام؛ فلأنه جزء، وتعقل الجزء من تعقل الكلي غير لازم، نعم لو قال: إنَّا نعقل وجود واجب الوجود، ولا نعقل خصوصية ذاته كان ذلك ممنوعاً على رأى الخصم المنازع له في هذه القاعدة.

وقوله في إبطال القسم الثاني: إنما يكون جزءاً من ماهية الذات الواجبة أن لو كان لتلك الماهية جزءاً آخر، وذلك محال على ما ذكر، فهو مصادرة على عين المطلوب؛ لأن من قال: يكون الوجوب جزءاً من ذات واجب الوجود فقد جوَّز التركيب في ذات واجب الوجود، فالقول بأن ذلك محال من غير اقتران بدليل يكون مصادرة على المطلوب.

وما ذكره من التقسيم من كون الواجب لازماً أو غير لازم... إلى آخره، فلازم عليه في قوله: «إن الوجوب صفة عدمية خارجية» وذلك أن يقال: لو كان وجوب الوجود صفة عدمية لا يخلو إمَّا أن يكون ملازماً للذات الواجبة، أو لا يكون ملازماً لها.

فإن كان الأول: فإمَّا أن يكون الوجوب لازماً للذات أو بالعكس، والأول باطل؛ لأنه ما لم يجب الذات لم يجب بها غيرها... إلى آخر ما ذكره على هذا القسم.

والثاني، وهو أن يكون الذات لازمة للوجوب: فهو أيضاً باطل؛ لأنه ما لم يكن الوجوب الذي هو الملزوم واجباً لم يجب به غيره، وتزيد عليه أنه كيف يجب به الذات وهو عدمي، وأمَّا إن لم يكن بين الوجوب والذات ملازمة، فالذات غير واجبة الوجود، وكل ما هو جواب له هاهنا هو جواب للخصم.

وما ذكره في القسم الثالث من أن كل صفة خارجة عن الذات مفتقرة إلى الذات

ممكنة لذاتها إن أراد بكونها ممكنة أنها لا تفتقر إلى سبب مرجح فغير مسلَّم، وإن أراد بكونها ممكنة أنها مفتقرة إلى القابل، فلِمَ قال بأن: القابل لا بدّ وأن يكون متقدماً بالوجود، ثم وإن كان متقدماً بالوجود فلا يخفى أن القابل للوجوب إنما هو الوجود، وهو متقدم بالذات على الوجوب، ولهذا يصح أن يُقال: وجد فوجب، ولا يصح أن يُقال: وجب فوجد؟

ثم إن ما ذكره لازم له، وإن فسر الوجوب بكونه صفة سلبية فإنه إمَّا أن يفتقر الوجوب بالذات إلى الذات أو لا يفتقر، لا جائز أن يُقال بكونه غير مفتقر إليها، فإن الوجوب بالذات غير مفهوم مع قطع النظر عن الذات، وإن كان مفتقراً إليها فهو وإن كان صفة سلبية فلضرورة افتقاره إلى الذات يكون ممكناً، ولا بدّ له من سبب، ولا بدّ وأن يكون لتلك الذات وجود آخر قبل هذا الوجوب؛ ليجب الوجوب المتأخر بسبب الوجود المتقدم، وهلمَّ جرًّا إلى آخر الأشكال.

فكل جواب له هاهنا هو جواب له، ثم وإن قدرنا أن الوجوب أمر سلبي، فلِمَ لا يقضتى فيه هذا الاعتبار، وليس كذلك، فإنه وإن كان عدماً محضاً فلا يخلو إمَّا إن يكون بينه وبين التعيُّنات التي بها الاختلاف ملازمة، أو لا يكون بينه وبينها ملازمة أصلاً، فإن لم يكن بينه وبينها ملازمة فليس، ولا واحد منها واجب الوجود، وقد قيل بأنه واجب، فلم يبقَ إلَّا أن يكون بينهما ملازمة، وعند ذلك فالتقسيم يكون لازماً لا محالة.

وما ذكره من الدلالة الأولى على كون التعيين غير ثبوتي، فغير صحيح إذا جاز أن يكون تعينه لنفسه لا بتعيُّن زائد.

قوله: «أمَّا أن يكون تعين «زيد» هو تعين «عمرو» أو غيره».

قلنا: بل غيره.

قوله: «التعينان مشاركان في أصل ماهية التعينية، ويتمايز كل واحد عن الآخر بتعينه الخاص» ليس كذلك، فإنه إذا كان التعيُّن تعيُّناً لذاته، والتعينات الخاصة مختلفة، فالاشتراك بينها إنما هو لفظ التعيُّنية لا في معنى التعيُّنية، فلم يلزم ما ذكره.

وما ذكره من الدلالة الثانية، فباطل أيضاً؛ إذ جاز أن يُقال: يكون التعيُّن ووجود ذلك المتعيِّن متلازمين تلازم المعيَّة بأن يكون كل واحد منهما لا يوجد إلَّا مع الآخر، لا أن التلازم بينهما تلازم المتقدم والمتأخر ليلزم ما ذكره، ثم وإن قدَّرنا أن التعيُّن

والوجوب أمران سلبيان فلا بدّ من الملازمة بينهما لما قررناه، وعند ذلك فالتقسيم الأول لازم بحاله.

قوله: «إن ما ذكرتموه من المحال لازم على القائلين بالوحدة» على ما قرره، فإنما يلزم أن لو كان تعيُّنه زائداً على وجوده، وليس كذلك، بل وجوده تعيُّنه، وتعيُّنه وجوده، والاشتراك بينه وبين الممكنات إنما هو في الوجود الكلي الذهني لا في الوجود الخارجي.

قوله: «إذا منعتم كون التعين وصفاً ثبوتياً بطلت حجتكم» ليس كذلك، فإنَّا لا نمنع كونه ثبوتياً، بل كونه وصفاً زائداً على وجوده، وليس في ذلك ما ينافي في الحجة المذكورة.

قال الشيخ: اعلم من هذا أن الأشياء التي لها حد نوعي واحد فإنما تختلف بعلل أخرى، وأنه إذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتأثير العلل وهي المادة لم يتعين أن يكون من حق نوعها أن يوجد شخصاً واحد، وإذا كان يمكن في طبيعة نوعها أن يحمل على كثيرين فتعين كل واحد بعلة، فلا يكون سوادان ولا بياضان في نفس الأمور إذا كان الاختلاف بينهما في الموضع وفيما يجرى مجراه[1].

قال الشارح: ولقائل أن يقول: لِمَ قلتم: إنه لا علة لتغاير الأشياء المتماثلة لا تغاير محلها.

وبيانه: هو أن تلك المحال أيضاً متغايرة متماثلة، فوجب أن يكون المحال محال آخر إلى غير النهاية، ثم وإن وقعت المساعدة على هذه القاعدة لكنها لا تتمشى على أصولهم؛ لأن عندهم الوجود الواجب متجرد عن الماهية والقابل، وإذا كان الأمر كذلك لم يجب في الماهية المجردة عن القابل أن يكون نوعها في شخصها؛ لأن وجود الله تعالى ماهية مجردة عن القوابل.

ثم هاهنا وجودات أُخر، وهو وجودات الماهيات الممكنة، وتلك الوجودات

---

(1) قال الطوسي: قد تبين مما ذكر في الفصل المتقدم أن الطبيعة الواحدة التي لها حد نوعي واحد إذا لم يكن تعينها لازماً لنوعيتها كان تعدد أشخاصها بسبب علل مغايرة لها وإذا لم يكن مع كل واحد من الأشخاص قوة قابلة للتأثير تلك العلل لم يتعين ذلك الشخص. والقوة القابلة لتأثير العلة إنما تكون للمادة أو بسببها. فإذن ما لم تكن تلك الطبيعة مادية لم تتعدد بالأشخاص [417/3].

مساوية لذلك الوجود الواجب، فقد جعل قول الموجود على الواجب والممكن بالاشتراك، وأنه باطل، وهم لا يقولون به.

قال شيخنا، أيّده الله: أمَّا ما ذكره من الإشكال الأول: فإنما يلزم أن لو كان قول الشيخ مُشعراً بأن الأشياء التي لها حد نوعي واحد لا يختلف إذ باختلاف محالها، وليس كذلك، بل قال: إنما يختلف بسبب المواد القابلة لتأثير العلل، وليس في ذلك ما يدل على أن الاختلاف لا بدّ وأن يكون بمادة خارجة عن المختلفات، بل لو كانت المختلفات هي نفس القوابل كان الكلام صحيحاً، وعند ذلك فلا يلزم افتقار المحال إلى محال آخر من ضرورة الاختلاف على ما لا يخفى.

وما ذكره من الإشكال الثاني فمندفع أيضاً، فإن وجود واجب الوجود وإن كان مشاركاً لوجودات الممكنات من جهة المعنى فليس الوجود العام لهما نوعاً على ما عرف في موضعه، فالأشياء المختلفة تحته لا تستدعي اختلاف القوابل؛ لأن كلام الشيخ إنما هو في اختلاف الأشياء التي لها حد نوعي، وهو غير محقق في الوجود بين واجب الوجود ووجود الممكنات، نعم لا مانع من كون وجود واجب الوجود نوعاً وكون وجود الممكنات نوعاً، ولا جرم لما لم يكن وجود واجب الوجود مادياً لم يقع فيه التعدد والاختلاف، ولما وقع الاختلاف في غيره من الأنواع لم يكن إلَّا مادياً.

قال الشيخ: كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوِّم له في ماهيته، ولا يجوز أن يكون لازماً لذاته على ما بان، فيبقى أن يكون غيره.

قال الشارح: أمَّا قوله: «كل ما يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوِّم لماهيته» فاعلم أن المراد منه: أن الشيء الذي لا يكون الوجود تمام ماهيته فإنه يستحيل أن يكون حرًّا من ماهيته على ما بيَّناه، ويجب أن يفسر قوله: «كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته» بما لا يكون الوجود تمام ذاته؛ إذ لو حملناه على ظاهره لم يبقَ بين الموضوع والمحمول فرق؛ لأنه لا فرق بين قولنا: «الوجود غير داخل في ذاته» وبين قولنا: «غير مقوِّم لماهيته» وحينئذٍ يصير المعنى: كل ما لا يكون الوجود جزءاً من ذاته لم يكن الوجود جزءاً من ذاته، فأمَّا إذا فسرناه بما ذكره استقام الكلام.

قال شيخنا، أيّده الله: والإشكال لازم على تفسيره أيضاً، فإنه لا فرق بين قولنا:

«الوجود غير مقوِّم للماهية» وبين قولنا: «الوجود ليس متمماً للماهية» فإذا كان لا فرق بين قولنا: «الوجود غير داخل في ذاته» وبين قولنا: «غير مقوِّم لماهيته» فلا فرق بين قولنا: «الوجود غير متمم لماهيته» وبين قولنا: «الوجود غير مقوِّم لماهيته» ضرورة أنه لا فرق بين قولنا: «الوجود غير داخل في ذاته» وبين قولنا: «الوجود غير متمم لذاته»؛ إذ المساوي للمساوي مساوي.

قال الشيخ: كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لا بذاته، وكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية وبالقسمة المعنوية إلى هيولى وصورة، وأيضاً فإن كل جسم محسوس فستجد جسماً آخر من نوعه أو من غير نوعه إلّا باعتبار جسميته، فكل جسم محسوس وكل متعلق به معلول.

قال الشارح: ولقائل أن يقول: لِمَ قلتم: إن كل ما كان حالاً في محل كان مفتقراً إليه؟ ولِمَ لا يجوز أن يكون غنياً في ذاته عن المحل؟ ثم أنه يحل في محل تارة ويفارقه أخرى بحسب الإرادة.

وأيضاً على لفظ الشيخ استدراك، فإن قوله: «كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لا بذاته» مُشعر بأن الأعراض ممكنة بذواتها واجبة بالجسم الذي حلَّت الأعراض فيه، وهذا خطأ؛ لأن العرض وإن كان محتاجاً إلى الجسم لكنه لا يجب به، بل لسائر الأسباب، ولو كان واجباً به لاستحال تغير الأعراض مع بقاء الأجسام.

قال شيخنا، أيّده الله: أمّا الإشكال الأول فمندفع، فإن الشيخ لم يقل: كل ما كان حالاً في محل فإنه يجب به، بل قال: كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس فإنه يجب به، ولا يخفى أن العبارة الأولى أعمّ من الثانية، فإنه يدخل فيها كون الصورة في المادة وكون الجسم في مكانه، وإن كان لا يجب وجود الصورة بالمادة ولا الجسم بالمكان، وهو غير داخل في العبارة الثانية، كيف وأنه قال: «كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس».

ومعنى تعلقه به: أن وجوده متوقف على وجود الجسم المحسوس، وكل ما توقف وجوده على وجود غيره فهو مفتقر إليه، ولا كذلك كون الشيء في المحل، فإنه قد لا يكون مفتقراً إليه، ككون الجسم في هذا المكان المعيَّن، فظهر الفرق بين العبارتين حتى أنه لو قال: «كل متعلق الوجود بالمحل فإنه يجب به» ما كان ما قيل

كلاماً صحيحاً، ولا يلزم عليه كون الشيء في المحل مع كون وجوده غير متعلق به، بل يجوز وجوده دونه.

وما ذكره من الاستدراك على لفظ الشيخ إنما يلزم أن لو قال: «إنه يجب به لا بغيره» وليس في كلام الشيخ ما يدل عليه، فإنه يصح أن يقال للشيء: إنه وجب بكذا، وإن كان واجباً به وبغيره، كيف وقد علم هذا من إطلاق لفظ الشيخ هاهنا نظراً إلى ما علم من مذهبه أن العلة القابلية غير مستقلة بوجود المعلول دون الفاعل؟

قال الشيخ: واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء في ماهية ذلك الشيء؛ لأن كل ماهية لما سواه مقتضية لإمكان الوجود، وأمّا الوجود فليس بماهية لشيء، ولا جزءاً من ماهية شيء؛ أعني: الأشياء التي لها ماهية لا تُدخل الوجود في مفهومها، بل هو طارئ عليها، فواجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء في معنى جنسي ولا نوعي، فلا يحتاج أن ينفصل عنها بمعنى فصلي أو عرضي، بل هو منفصل بذاته، فذاته ليس لها حد؛ إذ ليس لها جنس وفصل.

قال الشارح: أمّا قوله: «وأمّا الوجود فليس بماهية لشيء ولا جزءاً من ماهية؛ أعني: الأشياء التي لا تُدخل الوجود في مفهومها، بل هو طارئ عليها» فاعلم أن هذا الكلام كأنه جواب عن سؤال من يقول: إنك ذكرت أن حقيقته لا تساوي حقيقة لغيرها ألبتة، وهذا لا يستقيم على قولك؛ لأن من مذهبك أن الوجود الواجب يساوي وجود غيره، ثم إنه ليس من ذلك الوجود شيء آخر، بل ذاته تعالى مجرد الوجود، وإذا كان كذلك كان وجود جميع أشخاص الممكنات مساوياً في تمام الحقيقة لتمام ذاته تعالى.

ثم أجاب عنه بأن: الوجودات في الممكنات ليس نفس حقائقها، بل هي أمور عارضة لماهياتها، وهذا الجواب في غاية الضعف؛ لأنه يقال: هب أن الوجود عارض لماهيات الممكنات، ولكن كونه عارضاً لا يُخرجه عن كونه في نفسه ماهية؛ لأن المعروض كما أن له ماهية فكذلك العارض أيضاً له ماهية، وإذا كان كذلك كان لحقيقة البارئ تعالى أمور كثيرة يساويها في تمام حقيقتها.

وأيضاً فنقول: إنك استدللت على كون ماهيته تعالى مخالفة لسائر الماهيات، فإن ماهيته تقتضي الوجوب، وسائر الماهيات تقتضي الإمكان، فنقول أيضاً: فذات الله تعالى تقتضي الوجوب والقيام بالنفس، ووجودات الممكنات تقتضي الإمكان والافتقار إلى الغير، فإن كان الاستدلال بالاختلاف في اللوازم على اختلاف الملزومات صحيحاً

وجب القطع بأن ذات الله تعالى غير مساوية لوجودات هذه الممكنات في الحقيقة، وحينئذٍ لا يبقى إلَّا أحد المذهبين الآخرين:

أحدهما: القول بأن لفظ الموجود على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي.

وثانيهما: أن وجود الله تعالى صفة ومقارنة لحقيقة أخرى، والشيخ لا يرضى بهذين القولين، وإن لم يلزم من الاختلاف في اللوازم الاختلاف في الملزومات بطل استدلالك بالكلية على ما مرَّ بيانه.

قال: وأمَّا قوله: «بل هو منفصل بذاته، فليس لها حد؛ إذ ليس لها جنس ولا فصل» ففيه إشكال من وجهين:

الأول: أن قوله: «إنه تعالى ينفصل عن غيره بذاته» لا يستقيم على قوله: «لأن ذاته تعالى إذا كانت مساوية لسائر الوجودات في طبيعة الوجود» وعنده أن امتياز الأشياء المتساوية في تمام الماهية بعضها عن البعض لا بدّ وأن يكون بأمر خارج وجب أن يكون انفصال ذاته عن سائر الوجودات بأمر زائد.

وقد التزم هذا المعنى في إلهيات «الشفاء» فإنه قال: «الوجود لا بشرط أمر مشترك بين الواجب والممكن، والوجود بشرط: هو ذات واجب الوجود وحقيقته، وهذا يقتضي أن يكون امتياز ذاته عن غيره بهذا القيد السلبي.

الثاني: أن قوله: «فذاته ليس لها حد؛ إذ ليس لها جنس وفصل» مبني على أن الحد لا يحصل إلَّا من الجنس والفصل، وقد بيَّنا في المنطق ما فيه من البحث.

قال شيخنا، أيَّده الله: أمَّا قوله: «إن جواب الشيخ في غاية الضعف» ليس كذلك، فإنه لمَّا قال: «واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء في ماهية ذلك الشيء» أراد كل ما وجوده زائداً على ماهيته لا مطلق ماهية، فلمَّا قيل له: فوجود واجب الوجوب عندك يساوي وجود غيره من الممكنات.

قال: الوجودات في الممكنات التي وجودها زائد على حقائقها ليس هو نفس حقائقها، ولا هو داخلاً في حقائقها، بل من عوارضها، فلا يلزم من مساواة وجود واجب الوجود لوجود الممكنات أن يكون ذات واجب الوجود مساوية لذوات الممكنات، وهو جواب لا خلل فيه على ما لا يخفى.

قوله: «إن الوجود له ماهية في نفسه، وإذا كان كذلك كان لحقيقة البارئ تعالى أمور كثيرة تساويه في تمام حقيقتها».

قال شيخنا: وإن كان وجود الممكنات مساوياً لوجود البارئ تعالى فليس إلّا في الوجود المطلق لا في وجوده الخاص، وذات البارئ تعالى ليست عبارة عن الوجود المطلق، ولا وجود غيره من الممكنات أيضاً هو الوجود المطلق وإلا لما عقل التغاير بين الوجودات، بل ذات الواجب بذاته هو الوجود الخاص به، وذوات وجودات الممكنات أيضاً هي الوجودات الخاصة لا الوجود المطلق، وعند ذلك فلا يلزم من مشاركة وجود الله تعالى لوجود الممكنات في مطلق الوجود أن يكون مشاركاً لها في ذواتها؛ أي: الوجودات الخاصة، فاندفع ما ذكره من الإشكال.

وعلى هذا فقد اندفع ما ذكره من الإشكال الثاني أيضاً، فإن ما ثبت له الوجوب إنما هو الوجود الخاص لا مطلق الوجود الذي فيه الاشتراك، ومطلق الوجود لا يقال بأنه يقتضي لذاته الوجوب ولا الإمكان وإلا لاتحد الحكم، بل إنما ذلك من خصائص الوجودات المخصوصة على ما عُلم.

وأمّا ما ذكره من الإشكال على قوله: «بل هو منفصل بذاته» فغير لازم أيضاً، فإن الإله تعالى وإن كان مساوياً لباقي الوجودات في طبيعة الوجود فذاته ليست عبارة عن مطلق الوجود، بل الوجود الخاص.

وعند ذلك فلا يلزم من مساواة ذاته لباقي الذوات في مطلق الوجود المساواة في ذاته، فلا منافاة بين قولنا: «إنه مباين بذاته لباقي الذوات» وإن كان مساوياً لها في أمر ما كما في قولنا: «إن الإنسان ينفصل بذاته عن الفرس وإن كان مشاركاً له في أمور غير واحدة» وكذلك كل نوعين تحت جنس أو جنسين تحت عرض عام لهما.

وأمّا ما ذكره من الإشكال الثاني على قوله: «ليس لها حد؛ إذ ليس لها جنس ولا فصل» فقد أبطلناه في موضعه من المنطقيات على ما عرف.

قال الشيخ: النمط الخامس: في الصنع والإبداع.

قال الشارح: لفظ الصنع في اصطلاح الفلاسفة مختص بالممكن الذي يكون وجوده مسبوقاً بمادة زمان، ولفظ الإبداع مختص بالممكن الذي لا يكون كذلك.

قال شيخنا، أيّده الله: هذا الكلام مستدرك عليه، فإن المفهوم من قول القائل: اللفظ الفلاني مختص بكذا؛ أي: موضوع بإزائه دون غيره، فيكون المفهوم من قوله: لفظ الصنع مختص بالممكن المسبوق بالمادة والزمان، والإبداع مختص بالممكن الذي لا يكون كذلك.

إن الممكن هو الصنع والإبداع، وليس كذلك، بل الصنع إنما هو إيجاد الممكن المسبوق بالمادة والزمان، والإبداع هو الإيجاد الغير مسبوق بالمادة والزمان، وأمَّا الشيء الممكن هو المبدع والمصنوع، غير أنه قد يطلق الصنع والإبداع على المصنوع والمبدع مجازاً، نعم لا يخفى أن حقيقة الصنع وحقيقة الإبداع؛ أي: نفس الفعل الذي هو مدلول لفظ الصنع والإبداع كل واحد مختص بالممكن المشار إليه، فكان من حقه أن يقول: حقيقة الصنع مختص بكذا، وحقيقة الإبداع مختص بكذا، لا نفس لفظ الصنع والإبداع.

قال الشيخ: والآن لنعتبر أنه بأي الأمرين يتعلق، فنقول: إن مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل بغيره لا يمنع أن يكون على أحد قسمين:

أحدهما: واجب الوجود بغيره دائماً.

والثاني: واجب الوجود بغيره وقتاً ما.

فإن هذين يحمل عليهما واجب الوجود بغيره، ويسلب عنهما واجب الوجود بذاته من حيث المفهوم، أو يمنع شيء من خارج، وأمَّا مسبوق العدم فليس له إلَّا وجه واحد، وهو في مفهومه أخص من مفهوم الأول، والمفهومان جميعاً يحمل عليهما التعلق بالغير، وإذا كان معنيان أحدهما أعمّ من الآخر ويحمل على مفهومهما معنى فإن ذلك المعنى الأعمّ بذاته والأخص بعده؛ لأن ذلك المعنى لا يلحق الأخص إلَّا وقد لحق الأعم من غير عكس، حتى جاز هاهنا ألَّا يكون مسبوق العدم بحيث وجوده بغيره، ويمكن له في حد نفسه لم يكن هذا التعلق. فقد بان أن هذا التعلق هو بسبب الوجه الآخر؛ ولأن هذه الصفة دائمة الحمل على المعلولات ليس في حال الحدوث فقط، فهذا التعلق كائن دائماً؛ ولذلك لو كان لكونه مسبوق العدم فليس هذا الوجود إنما يتعلق حال ما يكون بعد العدم فقط حتى يستغنى بعد ذلك عن ذات الفاعل.

قال الشارح: لمَّا بيَّن في الفصل السالف أن المفتقر إلى الفاعل إمَّا الوجود الممكن أو الوجود المحدث، قال في هذا الفصل: إن مفهوم كونه ممكناً لذاته واجباً لغيره يمكن تقسيمه إلى الدائم وغير الدائم، فغير الدائم يكون أحد قسميه، فالحكم إذا حصل مع العام والخاص فثبوته للعام أولاً بالذات والخاص ثانياً وبالعرض؛ لأن المحدث الزماني لو عقل ألَّا يكون ممكناً لذاته لم يكن حينئذٍ محتاجاً إلى الغير، والشيء متى ثبت إمكانه ثبت افتقاره إلى المؤثر.

قال: ولقائل أن يقول: الشيخ في هذه المسألة تكلم فيما لا حاجة إليه ولم يتكلم في المحتاج إليه، أمّا أنه تكلم فيما لا حاجة إليه فإنه بيّن أن المفتقر إلى الفاعل هو وجود المحدث، وذلك مما لا نزاع فيه بين أحد من العقلاء، فيكون الانطباع فيه حشواً، وأمّا أنه لم يتكلم في المحتاج إليه؛ فلأن موضع البحث أن علة الحاجة هي الحدوث أم لا، وإن الدائم هل يفتقر إلى المؤثر أم لا؟ والشيخ صادر على هذا المطلوب في هذا الفصل من غير دلالة أصلاً، فإن قوله: مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل بغيره، لا يمنع أن يكون على أحد قسمين:

أحدهما: واجب الوجود بغيره دائماً.

والثاني: وقتاً ما؛ معناه: أن الدائم يصح أن يكون مفتقراً في وجوده إلى المؤثر، فيقال له: وهل النزاع وقع إلّا فيه؟ فإن كان ذلك قضية أولية بديهية، فلِمَ أتيت بهذه التطويلات، بل كان من الواجب أن تقول: أول الأمر والعلم بافتقار الممكن سواء كان دائماً أو لم يكن إلى المؤثر علم بديهي أولى، وحينئذٍ يصير جميع ما ذكرته من أول هذا النمط إلى آخر هذا الفصل حشواً، وإن كان ذلك قضية برهانية فأين البرهان؟ فأين ما ذكرته؟ ليس إلّا إعادة الدعوى، والذي قال من أن التعلق بالغير أعمّ من كونه محدثاً حدوثاً زمانياً، فهو عين المطلوب.

والذي قاله أيضاً من أن المحدث لو عقل كونه غير ممكن لما كان مفتقراً إلى المؤثر، فهذا أيضاً عين محل النزاع، فإن الذي يزعم أن علة الحاجة هي الحدوث لا الإمكان زعم أنه متى تحقق الحدوث وجبت الحاجة إلى السبب سواء حصل الإمكان أو لم يحصل، وأمّا إذا حصل الإمكان ولم يحصل الحدوث لم تكن الحاجة إلى السبب حاصلة، فظهر أن ما أتى به في هذا الفصل ليس إلّا المصادرة على المطلوب.

قال: واعلم أن غرض الشيخ من إيراد هذه المسألة في أول هذا النمط هو: أن الغرض الكلي من هذا النمط: بيان أن العالم أزلي دائم الوجود بدوام البارئ تعالى، والسؤال المشهور عليه أن يُقال: لو كان أزلياً لاستغنى عن الفاعل والصانع استحالة احتياج الأزلي إلى الفاعل، والشيخ قدم هذه المقدمة لبيان أن كونه أزلياً لا ينافي احتياجه إلى الفاعل.

قال: واعلم أن التحقيق أنه لا خلاف بين المتكلمين وبين الفلاسفة هاهنا إلّا في اللفظ؛ لأن المتكلمين اتفقوا على أن مجرد كون العالم أزلياً لا ينافي كونه معلول علة

أزلية، بل القول بالعلة والمعلول باطل، لكن لا لهذه الدلالة، بل للأدلة الدالة على أن المؤثر في وجود العالم يجب أن يكون قادراً.

وأمّا الفلاسفة: فقد اتفقوا على أن الأزلي يستحيل أن يكون فعلاً لفاعل لا يفعل إلّا بالقصد والاختيار، وإذا كان كذلك ظهر حصول الاتفاق على أن كون الشيء أزليًا ينافي افتقاره إلى القادر المختار، ولا ينافي افتقاره إلى العلة الموجبة، وإذا كان الأمر كذلك ظهر أنه لا خلاف في هذه المسألة، بقي الخلاف في أن العالم بتقدير كونه معلول علة أزلية، هل يسمى فعلاً؟ وهل تسمى تلك العلة فاعلاً؟ لكن الخلاف في ذلك ليس إلّا في اللفظ المحض واللغة الصرفة، والمرجع فيه إلى أهل اللغة، فظهر أن الكلام في هذا الموضع قليل الفائدة جدًا، وأن بتقدير أن يكون كثير الفائدة لكن الشيخ أطنب فيما لا حاجة إليه وأهمل ما يحتاج إليه.

قال شيخنا، أيّده الله: أمّا قوله: «إن الشيخ تكلم فيما لا حاجة إليه؛ لأنه بيَّن أن المفتقر إلى الفاعل هو وجود المحدث، وذلك مما لا نزاع فيه» فهو مستدرك عليه، وذلك أنه لو بيَّن الشيخ أن المفتقر إلى الفاعل هو وجود المحدث للزم ألّا يكون مفتقراً إلى الفاعل ما ليس بمحدث، وإلا كان المبتدأ أعمّ من الخبر، وذلك محال، وإذا ألزم ذلك فيكف يقول هذا القائل: إن مثل هذه القضية لا نزاع فيها مع ظهور النزاع في افتقار غير المحدث إلى الفاعل؟

ثم ولو كان كذلك لكان على نقيض مقصود الشيخ، فإنه لا يرى ذلك، فكان من حقه أن يقول: إن الشيخ تعرَّض إلى بيان أن وجود المحدث يفتقر إلى الفاعل، وذلك لا نزاع فيه، ثم ولو قدرنا أنه لا نزاع في افتقار المحدث إلى الفاعل، فليس ما لا نزاع فيه لا حاجة إلى بيانه، فإنه قد يبيِّن إمّا تحقيقاً للميَّته كما في أكثر المسائل، وإمّا لتنقيح علة الافتقار إلى العلة لتحقيق وجودها في الدائم.

وأمّا قوله: «إن الشيخ لم يتكلم في المحتاج إليه؛ لأن موضع البحث أن علة الحاجة هي الحدوث أم لا وأن الدائم قيل: يفتقر إلى المؤثر أم لا» والشيخ صادر على هذا المطلوب في هذا الفصل وغير دلالة أصلاً؛ لأنه قوله: «مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل بغيره لا يمنع أن يكون على أحد قسمين:

أحدهما: واجب الوجود بغيره دائماً.

والثاني: وقت فيه ما معناه: أن الدائم يصح أن يكون مفتقراً في وجوده إلى

المؤثر وهو محل النزاع، فهو أيضاً مستدرك علته في قوله: «إن هذه الدعوى عين المصادرة على المطلوب» ليس كذلك، فإن المطلوب باعتراف هذا الشارح أن الدائم هل يفتقر إلى المؤثر أم لا؟

وقول الشيخ: «إن واجب الوجود بغيره لا يمنع مفهومه أن يكون دائماً» معناه: أن المفتقر إلى الغير لا يمتنع أن يكون دائماً، وهو عكس المطلوب؛ إذ المطلوب هو أن الدائم لا يمتنع افتقاره الغير، وعكس المطلوب غير المطلوب، والمصادرة على المطلوب إنما تكون بادعاء عين المطلوب لا عكسه، ولهذا صح الاستدلال على صدق القضية بصدق عكسها، ولو كان ذلك مصادرة لما صح.

وأمّا قوله بأن: «قول الشيخ بأن التعليق بالغير أعمّ من كونه محدثاً حدوثاً زمانياً هو عين المصادرة على المطلوب» فهذه وإن لم تكن هي نفس عبارة الشيخ لكنها مؤدية معناها، فإن عبارة الشيخ والمفهومان جميعاً عمل عليهما التعلق بالغير، وهو وإن كان نفس الطلوب فليس ذلك مذكوراً في جهة الدلالة حتى يكون مصادرة على المطلوب، بل إنما ذكر ذلك على أنه لازم لقوله: «إن مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل بغيره لا يمنع أن يكون على أحد قسمين» وهما: الدائم وغير الدائم.

وقوله بأن: قول الشيخ أيضاً: «إن المحدث لو عقل كونه غير ممكن لما كان مفتقراً إلى المؤثر فهو عين محل النزاع» على ما قرر، فإنما يصح أن لو كانت عبارة الشيخ هاهنا على ما زعم أو في معناها، وليس كذلك، بل لمَّا بيَّن الشيخ أن أحد القسمين الداخلين تحت مفهوم واجب الوجود بغيره أعمّ من الآخر، وأن المفهومين جميعاً يحمل عليهما التعلق بالغير، وأنه يجب أن يكون للأعم منهما أولاً وللأخص بعده، وأنه لا يلحق الأخص إلَّا وقد لحق الأعمّ من غير عكس.

قال: حتى لو جاز هاهنا ألَّا يكون مسبوق العدم يجب وجوده بغيره ويمكن له في حد نفسه لم يكن هذا التعلق معناه: أنه مما سبق من التحقيق لو قدر أن يكون الأخص من القسمين: وهو مسبوق العدم لا يجب وجوده بغيره، وكان ذلك ممكناً له في حد نفسه لم يكن هذا التعلق الذي سبق تحقيقه، وليس في ذلك ما يشير إلى ما ذكره هذا الشارح ولا في غيره من هذا الفصل، فلست أعلم كيف وقع له هذا الاستنباط حتى أورد عليه الإشكال.

وقوله: «واعلم أنه لا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة هاهنا إلَّا في اللفظ» على

ما قرر ليس الأمر كذلك، فإن بعض المحققين من المتكلمين منع إمكان العالم في القدم، فكيف يصح منه الموافقة على صحة كونه معلولاً بعلة أزلية، والمعلول لا بدّ وأن يكون ممكناً؟ ثم وإن كان ممكناً، فشرط كونه معلولاً أن يكون مسبوقاً بالعدم على ما عرف من أصلهم، فما لا يكون مسبوقاً بالعدم كيف يُقال: أنهم لا يمنعون من كونه معللاً، ومع ذلك فالفلاسفة مخالفون في الطرفين، فكيف يمكن عود الخلاف مع ذلك إلى اللفظ دون المعنى.

قال الشيخ: الحادث بعدما لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس كقبلية الواحد التي هي على الاثنين التي قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معاً في حصول الوجود، بل قبلية قبل لا تثبت مع البعد، ومثل هذا ففيه أيضاً تجدد بعدية بعد قبلية باطلة، وليست تلك القبلية هي نفس العدم، فقد يكون العدم بعد ولا ذات الفاعل، فقد يكون قبل وبعد ومع، فهو شيء آخر لا يزال فيه تجدد وتصرم على الاتصال، وقد علمت أن مثل هذا الاتصال يوازي الحركات في المقادير لن تتألف من غير مقسمات[1].

قال الشارح: ولقائل أن يقول: لا نسلِّم أن القبلية والبعدية والمعية أمور ثبوتية.

وبيانه: من ثلاثة أوجه:

الأول: أن هذه الأمور لو كانت وجودية في الخارج فهي متى نسبت إلى غيرها فلا بدّ وأن تكون موجودة إمَّا قبل ذلك الغير أو معه أو بعده، فيلزم أن يكون للقبلية قبلية أخرى أو معية أو بعدية، ثم الكلام فيها كالكلام في الأول، لزم التسلسل، لا يُقال: القبيلة تكون قبلاً لذاتها لا لغيرها، فانقطع التسلسل؛ لأنَّا نقول: كون الشيء قبلاً لشيء آخر إضافة عارضة له بالنسبة إلى الغير متأخرة عن العروض، والمتأخر عن الشيء يستحيل أن يكون نفسه وعلته.

فإذاً كون القبلية قبلاً لشيء آخر أو معه أو بعده يستحيل أن يكون عين ذاته، وحينئذٍ يتوجه الإشكال وأيضاً فتلك القبلية لا بدّ وأن تكون مسبوقة بقبلية أخرى، فتكون إحدى القبليتين بعد الأخرى، فتكون إحداهما موصوفة بالبعدية بالنسبة إلى

---

(1) قال الطوسي: إن الحادث بعد ما لم يكن تكون بعديته هذه مضافة إلى قبلية قد زالت. فله قبلٌ لا يوجد مع البعد. لا كقبلية الواحد على الاثنين وأمثالها التي يوجد القبل والبعد منها معاً بل قبل يزول قبليته عند تجدد البعدية. وليست هذه القبلية هي نفس العدم لأن العدم كما كان قبل فقد يصح أن يكون بعد ولا نفس الفاعل لأنه قد يكون قبل ومع وبعد [435/3].

شيء، وبالقبلية بالنسبة إلى شيء آخر، وما كان كذلك لا يكون كونه قبلاً لشيء، وبعد الشيء آخر نفس ذاته بل إضافة زائدة عارضة لها، ويعود الكلام.

الثاني: أن القبل قبل بالنسبة إلى البعد، والمضافان لا يوجدان في العقل والخارج إلَّا معاً، فلو كانت القبلية صفة وجودية لما وجدت إلَّا مع البعد، فيلزم أن يكون البعد الزماني من حيث أنه قبل زماني، وذلك ينافي كونه قبلاً وبعداً.

الثالث: وهو أن المقدمة الأولى من مقدمات هذه الحجة التي ذكرتموها أن عدم الحادث قبل وجوده، فوصفتم العدم القبلية، فلو كانت القبلية صفة وجودية لزم اتصاف المعدوم بالوجود، وأنه محال، وإن تركوا تلك المقدمة وذكروا بدلها مقدمة أخرى، وهي أن كل محدث فهو مسبوق بوجود شيء آخر كان ذلك نفس المطلوب، فيستحيل جعله مقدمة في إثباته، وإذا ثبت أن القبلية والبعدية ليستا من الأمور الثبوتية لم يكن بنا حاجة إلى إثبات موجود سابق على وجود الحادث، ليكون ذلك الشيء موصوفاً بالقبلية.

ثم وإن تجاوزنا عن هذا المقام لكنا نقول: هذا الإشكال وارد عليكم أيضاً؛ لأن كل واحد من أجزاء الزمان سابق على الجزء الآخر، وليس هذا السبق لسبق الواحد على الاثنين، فإن أجزاء الزمان لا توجد معاً، فإن هذا النوع من القبيلة لا يحصل إلَّا بالزمان، ثم إنه أيضاً حاصل في نفس الزمان بها، فليفتقر الزمان إلى زمان آخر، وإن كان لا يفتقر إلى زمان آخر فقد بطل الاستدلال بالكلية، ثم إنه أورد فريقين بين تقدم الحادث على وجوده، وبين تقدم بعض أجزاء الزمان على البعض وأجاب عنهما، لا حاجة إلى إعادتهما.

ثم قال بعد ذلك: وهاهنا إلزام آخر، وهو أن الله تعالى سابق على العالم، ويستحيل أن يكون سبقه عليه بالزمان وإلا لزم كونه زمانياً، والزمان عند الشيخ من لواحق الحركة والتغير، فيلزم كون الله متحركاً متغيراً، وهو محال، ولما ثبت ذلك ظهر أنه لا يلزم من حصول هذا النوع من التقدم حصول الزمان.

قال شيخنا، أيَّده الله: أمَّا ما ذكره من الدلالة الأولى على كون القبلية ليست أمراً ثبوتياً، فجوابه ما قيل.

قوله: «إن كون الشيء قبلاً لشيء آخر إضافة عارضة له بالنسبة إلى ذلك الغير» إنما يصح فيما له شبيه وراء كونه قبلاً، وأمَّا ما ليس له شبيه وراء كونه قبلاً فلا يصح،

فقوله: «إن كون الشيء قبلاً لشيء آخر إضافة عارضة له نفس المصادرة على المطلوب» ثم ولو استدعت القبلية أن تكون قبلية بقبلية أخرى، لاستدعت الأبوة في كونها أبوة أن تكون أبوة بأبوة أخرى، وكذا في سائر المضافات الحقيقة، ويلزم منه امتناع الإضافات، وهو محال.

وما ذكره من الجواب الثاني فمندفع أيضاً، فإن إحدى القبليتين وإن كانت قبلية بالإضافة إلى شيء وبعدية بالإضافة إلى شيء آخر فلا يلزم ألَّا تكون قبلية وبعدية لذاتها، بل اللازم ألَّا يكون عين القبلية هو عين البعدية؛ لاختلاف حقيقتهما، فإذاً ما هو اللازم غير متنازع فيه، وها هو المتنازع فيه غير لازم إلَّا ببرهان يدل عليه، وليس في كلامه ما يشير إليه.

وما ذكره من الدلالة الثانية فباطل أيضاً، فإن القبل وإن كان مضايفاً للبعد، وأن البعدية والقبلية من الأمور الوجودية، فلا يلزم أن يكون وجود المضافين في الخارج معاً، بل أن تكون ماهية كل واحد منهما لا تعقل إلَّا مع تعقل الآخر.

وأمَّا الوجود الخارجي: فإن كانت الإضافة بينهما بالمعيَّة، فلا بدّ وأن يكون وجودهما الخارجي أيضاً معاً، وإن كانت الإضافة بينهما بالتقدم والتأخر، فالقول بأن وجودهما الخارجي لا يكون إلَّا معاً دعوى المتنازع من غير دليل، ثم هو لازم، وإن فسر القبلية والبعدية بالعدم، فإنه إن كان يلزم ضرورة التضايف بينهما، ومن كونهما وجوديين أن يكون وجودهما الخارج معاً، فيلزم من ضرورة التضايف بينهما، ومن كونهما عدميين أن يكونا معاً في العدم، وهو محال؛ لما فيه من جعل البعدية مع القبلية.

وما ذكره من الدلالة الثالثة فباطل أيضاً، فإنه لا معنى لقولنا: عدم الحادث قبل وجوده إلَّا أن الحادث لم يكن قبل وجوده، وليس في ذلك ما يوجب اتصاف العدم بالوجود، بل هو كقولنا: الحادث معدوم في مكان، كذا معناه أنه غير موجود فيه، فإنه وإن كان المكان أمراً وجودياً بالاتفاق فليس فيه وصف العدم بالوجود، ولا يخفى أن نسبة العدم إلى الزمان كنسبته إلى المكان، فإذا لم يلزم من نسبته إلى المكان مع الاتفاق عليه، وعلى كون المكان أمراً وجودياً وصف العدم بالوجود، فكذلك النسبة الأخرى.

وما ذكره من الإشكال على أجزاء المكان فمندفع أيضاً، فإن كل واحد من أجزاء

الزمان أي: نفس القبليات والبعديات قبليات وبعديات بذواتها على ما مرَّ، فلا يلزم أن يكون كل واحد هذه القبليات والبعديات في قبل وبعد آخر، وإلا لما كانت قبلاً وبعداً بذاتها، بل بقبل آخر وبعد آخر، وعند ذلك فلا يلزم أن يكون الزمان في الزمان، نعم يصح أن يقال: إن عدم كل واحد منها قبل حدوثه فيلزم أن يكون قبل القبل قبل وإلى ما لا يتناهى، وذلك هو المطلوب.

وما ذكره من الإلزام بسبق الباريً تعالى، فإنما يلزم أن لو كان الزمان عبارة عن نفس السبق والتقدم مطلقاً، وليس كذلك، بل الزمان عبارة عن القبليات المتعاقبة المتجددة، وذلك غير متصور على الله تعالى، فلذلك استحال أن تكون قبليته زمانية، بل معنى كونه قبل العالم بالذات، وهو ما يعقل من تقدم العلة على المعلول كما علم في مواضع.

قال الشيخ: كل حال حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود، فكان إمكان وجوده حاصلاً وليس هو قدرة القادر عليه وإلا لكان إذا قيل في المحال أنه غير مقدور عليه؛ لأنه غير ممكن في نفسه، فقد قيل إنه غير مقدور عليه؛ لأنه غير مقدور عليه، أو لأنه غير ممكن في نفسه؛ لأنه غير ممكن في نفسه، فبيَّن إذاً أن هذا الإمكان غير كون القادر قادراً عليه، وليس شيئاً معقولاً بنفسه يكون وجوده لا في موضوع، بل هو إضافي فيفتقر إلى موضوع، فكل ما يحدث بتقدمه قوة وجود وموضوع وجود وموضوع[1].

قال الشارح: المقصود من هذا الفصل: بيان أن كل حادث فقد كان قبل حدوثه ممكن الوجود؛ لأنه لو لم يكن ممكناً لكان إمَّا أن يكون ممتنعاً أو واجباً، ومحال أن يكون ممتنعاً؛ لأن الممتنع لذاته لا ينقلب ممكناً لذاته، ولو جاز ذلك لارتفع الأمان عن القضايا العقلية، ولجاز أن تنقلب جميع الممكنات واجبة وبالعكس، ومحال أن يكون واجباً لذاته وإلا كان موجوداً قبل أن كان موجوداً، هذا خلف.

ولما بطل القول بالامتناع الذاتي والوجوب الذاتي تعيَّن القول بالإمكان، فثبت أن كل حادث فهو حدوثه ممكن الوجود، ثم نقول: الإمكان إمَّا أن يكون أمراً وجودياً أو عدمياً لا جائز أن يكون عدمياً؛ لأنه لا فرق بين قولنا: «ليس للشيء إمكان» وبين

(1) قال الطوسي: أي إذا جاز أن تكون علة تامة موجودة لا أول لوجودها ولا آخر وهي متشابهة الحال في كل شيء. لا يتجدد لها حال ولا يزول عنها حال. ولها معلول لم يبعد أن يجب عنها دائماً [448/3].

قولنا: «إنه إمكان عدمي» إذ لو كان بينهما فرق لزم وقوع الفرق بين الأمور العدمية، وذلك محال؛ لأن التفرقة والامتياز لا يحصلان إلَّا عند اختصاص كل واحد من تلك الأمور المتمايزة بخاصة يمتاز بها عن الآخر، ولا معنى للموجود إلَّا ما يكون كذلك، فيلزم انقلاب المعدوم موجوداً أو ذلك محال.

وإذا ثبت أن كل محدث مسبوق بالإمكان، وثبت أن الإمكان أمر ثبوتي، فنقول: هذا الأمر الثبوتي لا يخلو إمَّا أن يكون عبارة عن مجرد اقتدار القادر عليه، وإمَّا ألَّا يكون كذلك، والأول باطل؛ لأنَّا نعلل صحة الاقتدار على الشيء بكونه ممكناً، فإنَّا نقول: «هذا الشيء ممكن» فيصح أن يكون مقدوراً، و«هذا ممتنع» فلا يصح أن يكون مقدوراً.

وإذا عللنا صحة الاقتدار بالإمكان وجب أن يكون الإمكان العائد إلى المقدور مغايراً بصحة اقتدار القادر عليه؛ لأن المعلل بالشيء مغاير لذلك الشيء لا محالة، فثبت أن الإمكان أمر ثبوتي عائد إلى المقدور، وهو إمَّا أن يكون جوهراً قائماً بنفسه أو لا يكون كذلك، والأول باطل؛ لأن الإمكان حالة إضافية فلا يعقل كونه موجوداً قائماً بالنفس، فإذاً لا بدّ وأن يكون صفة فلا بدّ لها من محل، فإذاً كل محدث فلا بدّ وأن يوجد قبل وجوده شيء يحل فيه إمكان وجوده، وذلك الشيء هو مادة الشيء وهيولاه، كالطين الذي يوجد فيه إمكان حدوث الكون.

ثم هذه المادة إن كانت حادثة كان الكلام فيها كالكلام في الأول، فيلزم التسلسل، وإن لم تكن حادثة كانت قديمة، فثبت أن كل حادث فهو مسبوق بإمكان سابق عليه، وبمادة موصوفة بذلك الإمكان، وأن تلك المادة قديمة.

قال: ولقائل أن يقول: لا نسلِّم أن كل محدث فهو مسبوق بالإمكان.

قوله: «لأنه قبل حدوثه إمَّا أن يكون واجباً أو ممتنعاً أو ممكناً».

قلنا: إنه قبل حدوثه ليس شيء معين حتى نحكم عليه بأنه إمَّا هذا وإمَّا ذاك، بل هو نفي محض وعدم صرف، وليس له تعيُّن ولا تميُّز.

وقولنا: «ليس له تعيُّن» وإن كان فيه نوع مناقضة من حيث أنَّا حكمنا عليه على التعيين بأنه ليس له تعين، ولكن ذلك لضرورة اللفظ وضيق العبارة، وأمَّا في التحقيق فنعلم بالضرورة أن قبل حدوث الشيء ليس هناك أمر متعيِّن متميِّز، بل ليس إلَّا النفي الصرف، وإذا كان كذلك كان القول بأنه: إمَّا أن يكون واجباً أو ممكناً أو ممتنعاً فاسد؛

لأن الحكم يستدعي محكوماً عليه، فإذا لم يكن هناك محكوم عليه أصلاً استحال الحكم.

وهذا الكلام بين تساؤلاً أنه معارض بأنَّا نصف الشيء قبل حدوثه بأنه مقدور للقادر، وأنه في نفسه أيضاً متميز عن الممتنع، ولولا تميزه وإلا لما صح ذلك، ولكن يمكن معارضة هذه المعارضة بالممتنع فإنه متميز عن الممكن، وذلك يستدعى كونه في نفسه شيئاً كان موصوفاً بصفة فكذا هذا، ثم إن ساعدنا على أنه قبل الحدوث ممكن، لكن لِمَ قلتم: إن الإمكان صفة ثبوتية؟

والذي يدل على أنه لا يمكن أن يكون وصفاً ثبوتياً أمور:

الأول: أنه لو كان أمراً ثبوتياً لكان إمَّا أن يكون واجباً أو ممكناً، والأول باطل؛ لأنه وصف غير مستقل بنفسه، فلا يكون واجباً لذاته، ولأنه لو كان واجباً لذاته ووجود الصفة مشروط بوجود الصفة الموصوف، فكان وجود الممكن شرطاً فيما هو واجب لذاته، وما كان شرطاً للشيء الواجب بذاته كان أولى بأن يكون واجباً لذاته، فيلزم أن يكون الممكن لذاته واجباً لذاته، هذا خلف.

وأمَّا إن كان الإمكان ممكناً لذاته، لزم التسلسل، لا يقال: لِمَ لا يكون كون الشيء ممكناً نفس ذاته؟ فينقطع التسلسل؛ لأنَّا نقول: هذا الاحتمال محال؛ لأن إمكان الشيء وصف عارض لماهية الشيء بالنسبة إلى وجوده له، والعارض متأخر، والمتأخر مغاير، فكون الإمكان ممكناً مغاير لذاته لا محالة، وحينئذٍ يعود الإشكال.

الثاني: هو أن الإمكان لو كان وصفاً ثبوتياً لكان إمَّا أن يكون حالاً فيه أو لا يكون، ومحال أن يكون حالاً فيه؛ لأن وصف الشيء نعت له، ونعت الشيء لا يكون حاصلاً في غيره، ولو عقل ذلك لعقل أن يكون الحركة حالة في محل ويكون الموصوف بها محل آخر، وذلك محال.

الثالث: وهو أن الإمكان صفة إضافية عارضة لحقيقة الشيء بالنسبة إلى وجوده، وشرط وجود الإضافة: وجود المضافين، فلو كان الإمكان وصفاً ثبوتياً لكان شرط ثبوت الماهية وثبوت الوجود، فيلزم أن يكون وجود الممكن متقدماً على إمكانه، فيكون ما بالغير أقدم مما بالذات، هذا خلف.

قال: واعلم أن صريح العقل ما قضى بوجود الإمكان في الخارج، ولكنه قضى بإمكان الوجود في الخارج، والذي ذكروه من أنه لا فرق بين عدم الإمكان وبين إمكان

المعدوم، وإلا لزم التفرقة في العدميات فهو منقوض بالامتناع، ولأنّا نعلم بالضرورة امتياز بعض العدميات عن البعض، فإن عدم السبب والشرط يقتضي عدم المسبب، والمشروط وعدمه لا يقتضي عدم السبب والشرط، ولولا التميز في العدميات وإلا لما عقل ذلك.

ثم وإن سلمنا كون الإمكان أمراً وجودياً وأنه يلزم افتقاره إلى المادة، ولكنه منقوض على أصولهم بالعقول المفارقة والنفوس الناطقة، فإنها ممكنة الوجود، وإمكانها غني عن الهيولى، وكذا الهيولى ممكنة لذاتها، ولا حاجة بها إلى هيولى أخرى، فكذا هاهنا لا يقال: هذه الأشياء إمكاناتها حاصلة فيها؛ لأنها أزلية.

وأمّا الحوادث: فإنها معدومة قبل حدوثها، فلا يمكن أن يكون إمكاناتها حاصلة فيها؛ لأنّا نقول: لو كان الأمر على ما ذكرتموه لكانت إمكاناتها مفتقرة إليها، والشيء لا يتصف بصفة موجودة إلّا بعد دخوله في الوجود، فيكون وجودها شرطاً في اتصافها بتلك الإمكانات، لكن اتصافها بتلك الإمكانات ليس بالفاعل، بل بذواتها، وأمّا ما كان شرطاً للأمر اللازم للشيء لذاته كان أولى أن يكون لازماً له لذاتها، فيكون الممكن لذاته واجباً لذاته، هذا خلف، ثم ذكر إشكالاً على هذا وأجاب عنه، لا حاجة إلى إعادته.

قال شيخنا، أيّده الله: أمّا ما ذكره من الإشكال الأول؛ وهو: أن الحكم على الشيء يستدعي ثبوت ذلك الشيء والمعدوم غير ثابت، فيمتنع الحكم عليه بالإمكان باطل بالممتنع، فإنه ليس ثابتاً بالإجماع، وهو محكوم عليه بالامتناع.

قوله: «فيلزم أن يكون مثله هاهنا».

قلنا: هو كذلك، فإن المعدوم المحكوم بإمكانه غير ثابت في حالة العدم، وليس في ذلك ما يحصل مقصوده؛ إذ المقصود هاهنا إنما هو صحة الحكم على ما لا ثبات له بالإمكان وغيره، وقد سلَّم صحة ذلك.

وقوله: «لو كان الإمكان أمراً ثبوتيًا لكان إمَّا واجباً وإمَّا ممكناً».

قلنا: ممكن.

قوله: «يلزم التسلسل».

قلنا: إنما يلزم أن لو كان ممكناً بإمكان آخر، وليس كذلك، بل إمكانه لذاته.

قوله: «إن إمكان الشيء وصف عارض لماهية الشيء بالنسبة إلى وجوده له،

والعارض متأخر، والمتأخر مغاير، فيكون الإمكان ممكناً مغاير لذاته».

قلنا: إنما يلزم ذلك أن لو كان وجود الإمكان يزيد على حقيقة الإمكان كما في غيره من الممكنات، وليس كذلك، بل وجود الإمكان ذاته وذاته وجوده، فكونه ممكناً لا يستدعي إمكاناً آخر؛ إذ ليس له وجود زائد على ماهيته بكون الماهية ممكنة أيضاً بالنسبة إليه ليلزم ما قيل.

وعلى هذا كل صفة كانت للشيء باعتبار ذاته كالوجوب والامتناع، فإن الوجوب بالذات لا يستدعي كونه وجوباً وجوباً آخر، ولا الامتناع بالذات يستدعي في امتناعه امتناعاً آخر، كيف وأنه إذا سلم كون الحادث ممكناً حالة عدمه، فما ذكره من الإشكال على كون الإمكان وصفاً ثبوتيًا هو لازم وإن قدرناه عدمياً؟ وذلك لأنه لا يخلو إمَّا أن يكون ممتنعاً لذاته أو ممكناً لذاته، فإن كان ممتنعاً لذاته فهو باطل؛ لأنه وإن كان وصفاً عدمياً فغير مستقل بنفسه، فلا يكون ممتنعاً لذاته، وإن كان ممكناً لزم التسلسل، وإذا كان الإشكال لازماً عل الطرفين فلا بدّ من أحدهما، فما هو جواب له بتقدير تفسيره بالعدم هو الجواب بتقدير تفسيره بالوجود.

وما ذكره من الوجود الدلالة الثانية فمندفعة أيضاً، فإن ما يضاف إليه الإمكان ويتصف به إن كان قديماً فإمكانه لا يكون سابقاً عليه، ولا يمتنع قيامه به ضرورة كونه موجوداً، وإن كان حادثاً فإنه وإن تعذر قيام الإمكان الموجود به ضرورة عدمه، فلا يمتنع قيامه بهيولاه الموجودة القديمة الوجود، وهو ما دل عليه كلام الشيخ.

قوله: «وصف الشيء نعت له، ونعت الشيء لا يكون حاصلاً في غيره».

قلنا: والإمكان في الحقيقة ليس هو وصف الحادث حالة عدمه، وإنما هو وصف المادة القابلة له، فمعنى قولنا: «الحادث ممكن حالة عدمه» أي: إن المادة القابلة له ممكن أن تتصف به، فلم يكن المتصف بالإمكان الإمكان في غيره، وعلى هذا فقد خرج الجواب عما ذكره من الإلزام بالحركة.

وما ذكره من الدلالة الثالثة فباطلة أيضاً، فإن الإمكان وإن كان صفة إضافية بين الماهية ووجودها فإنما يشترط في ثبوت الماهية وثبوت الوجود أن لو كان قيامه بهما، وأمَّا إذا كان قيامه بالهيولى القابلة لوجود الحادث فلا، والكلام إنما هو في ذلك.

وقوله: واعلم أن صريح العقل ما قضى بوجود الإمكان في الخارج، بل بإمكان الوجود في الخارج ليس كذلك؛ لما سلف من الدلالة التي أومأ إليها الشيخ، ولا يلزم

مثله في الامتناع، فإن ما ساعد من الدلالة على كون الإمكان وصفاً وجودياً غير مستمر في الامتناع.

وأمّا إمكان العقول المفارقة والنفوس الناطقة الفلكية فقديمة أزلية، فكان قيام إمكانها بها على ما تقدم، وكذا إمكان الهيولى قائم بالهيولى؛ لقدم وجودها، فلا يكون إمكانها سابقاً عليها، بخلاف الحوادث على ما سبق، فيفتقر في وجوده إلى الحادث، وكان الإمكان وصفاً له، وليس كذلك على ما حققناه.

قال الشيخ: الشيء يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة، مثل: البعدية الزمانية والمكانية، وإنما تحتاج الآن من الجملة إلى ما يكون استحقاق الوجود، وإن لم يمتنع أن يكون في الزمان معاً، وذلك إذا كان وجود هذا عن آخر ووجود الآخر ليس عنه، فما استحق هذا الوجود إلّا والآخر حصل له الوجود ووصل إليه الحصول، وأمّا الآخر فليس يتوسط هذا بينه وبين ذلك الآخر في الوجود، بل يصل إليه الوجود لا عنه، وليس يصل إلى ذلك إلّا مارًّا على الآخر، وهذا مثلما تقول: «حركت يدي فتحرك المفتاح» أو «ثم تحرك المفتاح» ولا نقول: «تحرك المفتاح فتحركت يدي» أو «ثم تحركت يدي» وإن كانا معاً في الزمان فهذه بعدية في الذات.

ثم أنت تعلم أن حال الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته متجليًا عن غيره قبل حاله من غيره قبلية بالذات، وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد أو لا يكون له وجود لو انفرد، بل عن غيره، فإن لا يكون له وجود قبل أن يكون له وجود وهو الحدوث الذاتي[1].

قال الشارح: ولقائل أن يقول: إن كان المراد بتقدم العلة على المعلول كونها مؤثرة فيه فهو حق، لكنه كلام لا فائدة فيه؛ لأنه لا معنى لكونه علة إلّا كونه مؤثراً فيه، فإذا قلنا: العلة متقدمة على المعلول، وعنينا بالتقدم: التأثير، كان معنى الكلام: أن

---

(1) قال الطوسي: أن حال الشيء الذي يكون له بحسب ذاته مع قطع النظر عن غيره إنما يكون قبل حاله بحسب غيره قبليةً بالذات لأن ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته. وذلك يقتضي ارتفاع الحال التي تكون للذات بحسب الغير وأما ارتفاع الحال التي بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع الحال التي بحسب الذات. والموجود عن الغير الممكن بالذات لو انفرد عن الغير لاستحق العدم بحسب الخارج وأما بحسب العقل فلم يستحق الدم ولا الوجود لأن وجوده إنما يكون له باعتبار وجود علته وعدمه إنما يكون باعتبار عدم علته. وكلاهما مغايران له [446/3].

المؤثر في الشيء مؤثر فيه، فيكون معنى الموضوع ومعنى المحمول واحداً، وذلك هذر لا فائدة فيه.

وإن كان المراد بالتقدم أمراً وراء التأثير، فلا بدّ من إفادة تصوُّر ذلك الأمر أولاً، ثم من إقامة الدلالة على التصديق به، وحاصل كلام الشيخ في بيان هذا التقدم أمران:

أحدهما: أن الشيء إذا كان علة فالوجود ما وصل إلى المعلول إلَّا بعد وصوله إلى العلة ومروره بها، وأمَّا في جانب المعلول فليس كذلك، وذلك يقتضي تقدم العلة على المعلول.

وثانيهما: أنه يقال في المشهور: «إني حركت يدي فتحرك المفتاح» أو «ثم تحرك المفتاح» وذلك يدل على التقدم.

قال: واعلم أن الأول ضعيف جداً؛ لأن قولنا: الوجود مر بالعلة، ثم وصل إلى المعلول» كلام مجازي لا محالة، فإن كان المراد منه أن ذات العلة مؤثرة في المعلول، فهذا مسلَّم لكنَّا بيّنا أن ذلك لا يقتضي التقدم، وإن كان المراد منه شيئاً آخر فلا بدّ من بيانه، فإن الرد والقبول لا يمكن إلَّا بعد التصور.

والثاني أيضاً ضعيف؛ لأنه تمسك بكلام أهل العرف، وهو ركيك، وبتقدير صحته قلنا: لا نسلم أن أهل العرف تصوروا من ذلك إلَّا أن حركة اليد مؤثرة في حركة المفتاح، فإن ادعى أنهم أرادوا بهذه الصبغة أمراً وراء التأثير فهو ممنوع، ولا بدّ من الدلالة عليه.

قال: ثم إن الشيخ بعد تقرير البعدية بالذات شرع في بيان أن كل ممكن محدث؛ أي: إن كل ممكن فإن وجوده بعد عدمه بعدية بالذات؛ لأن الأمر الذي يكون للشيء من ذاته قبل ماله من غيره، فإنه يستحق العدم لو انفرد أو لا يكون له وجود لو انفرد، وهذا يقتضي تقدم لا كونه تقدماً بالذات، وهذا هو الحدوث الذي قال.

ولقائل أن يقول: تقدم عدم الممكن على وجوده ليس بالعليَّة، بل إن كان ولا بدّ فبوجه آخر، والذي أوردته في أول هذا الفصل إنما هو بيان التقدم بالعليَّة، فإذاً ما أوردته قبل الشروع في المقصود غير منتفع به فيه، والذي ينتفع به فيه وهو القبلية الذاتية لا على سبيل العلية ما بيَّنته وما ذكرته، فكان الكلام مستدركاً من هذا الوجه.

ثم لئن نزلنا عن هذا المقام فنقول: لا تنازع في أن ما للشيء من ذاته قبل ما له من غيره قبلية بالذات، لكن لا نسلم أن الممكن يستحق العدم من ذاته، فإن الذي

يستحق العدم من ذاته يكون ممتنعاً لذاته، والممكن لذاته لا يكون ممتنعاً لذاته، بلى الممكن بصدق عليه أنه لا يستحق الوجود من ذاته، والفرق بين استحقاق الوجود وبين استحقاق ألَّا وجود ظاهر، وإذا ظهر فساد قولكم: «الممكن يستحق العدم من ذاته» لم يمكنكم أن تثبتوا أن عدمه قبل وجوده بالذات.

وقول الشيخ: «إنه يستحق العدم لو انفرد أو لا يكون له وجود» فيه مغالطة؛ لأنه إن أراد اعتبار ذاته من حيث هي هي مع قطع النظر عن وجود عليَّته وعدم علته فلا نسلِّم أنه في هذه الحالة يستحق العدم؛ لأنه لو كان كذلك لكان ممتنعاً لا ممكناً، وإن أراد بالانفراد اعتبار ذاته مع عدم علة وجوده، ففي هذه الحالة لا شك أنه يستحق العدم، لكن لا لذاته بل لعدم علة وجوده، فإن علة عدم المعلول عدم علة وجوده عندهم، وإذا كان وجود المعلول لأجل وجود تلك العلة وعدمه لأجل عدمها كان كل واحد منهما حاصلاً للشيء من غيره، وعلى هذا التقدير لا يظهر العدم تقدم على الوجود.

قال: واعلم أنَّا إن أردنا إصلاح هذه الحجة قلنا: الممكن بذاته يقتضي ألَّا يكون مستحقاً للوجود والعدم من ذاته، فهذه الاستحقاقية مستحقة لذاته، فيكون لها تقدم على استحقاق الوجود والعدم، وحينئذٍ يحصل منه الحدوث الذاتي.

قال شيخنا، أيَّده الله: أمَّا ما ذكره من الإشكال على تقدم العلة على المعلول فقد أجبنا عنه فيما تقدم، وبه يندفع ما ذكره من الإشكال على الأمر الأول من تقرير الشيخ في بيان التقدم.

وقوله على الأمر الثاني: «إن هذا تمسك بكلام أهل العرف» ليس كذلك، بل إنما هو تمسك بقضية عقلية، وذلك أن معنى قول الشيخ: «تقول: حركت يدي فتحرك المفتاح» ولا عكس ليس المراد به القول اللساني، بل القول النفساني، والإخبار النفساني تابع للعلم، وحاصله: صدق اعتقاد ترتب وجود المعلول على وجود العلة من غير عكس.

قوله: «إن المفهوم أن المتصور من ذلك إنما هو أن حركة اليد مؤثرة في حركة المفتاح» ليس كذلك، بل المتصور منه ما ذكرناه.

قوله: «إن تقدم عدم الممكن على وجوه ليس بالعليَّة» مسلَّم.

قوله: «ما أوردته في أول هذا الفصل إنما هو التقدم بالعليَّة، وهو غير نافع في

هذا المقصود، وما هو النافع منه غير مذكور.

قال شيخنا: الغرض من هذا الفصل في كلام الشيخ بيان قضيتن:

إحداهما: بيان تقدم العلة على المعلول.

والثانية: بيان تقدم لا وجود في الممكن على الوجود، ولا يلزم تعلق إحداهما بالأخرى وإن اشتركا في مطلق التقدم.

قوله: «إن ما هو النافع في هذا النوع من التقدم» غير مذكور إن أراد به أنه لم يذكر دليلاً على قوله: «إن حال الشيء الذي يكون له باعتبار ذاته متخلياً عن غيره قبل حاله من غيره» فهو حق، غير أنه إنما اقتصر على ذلك لشهادة الفطرة بصحته، ولهذا قال: «ثم أنت تعلم أن حال الشيء الذي له باعتبار ذاته... إلى آخره» مكتفياً في ذلك بما نُبِّه عليه مما يجده كل عاقل من نفسه وهو حق، فإن عاقلاً ما لا يشك في أن ما هو للشيء باعتبار ذاته يكون له عند انفراده، وما يعرض له من غيره إنما يكون عند فرض تحقق ذلك الغير، وهو المعني بالتقدم هاهنا.

وإن أراد به أنه لم يذكر ما هو النافع في تقدم لا وجود في الممكن على الوجود فليس بحق، فإنه قد بيَّن أن ما يكون للشيء باعتبار ذاته يكون متقدماً على ما يكون له باعتبار غيره، فإذا بيَّن ألَّا وجود باعتبار ذات الممكن، والوجود له باعتبار غيره، فيلزم من مجموع المقدمتين أن يكون لا وجود متقدماً على الوجود في الممكن.

وأمَّا ما ذكره من الإشكال على قول الشيخ: «وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد» فهو وإن كان مغلصماً لبعض الضعفاء غير أنه مندفع بتفسير عبارة الشيخ بما تحمله، وهو أن المراد بكونه مستحقاً للعدم ولو انفرد ألَّا يكون له وجود لو انفرد؛ إذ لا معنى للعدم إلَّا لا وجود، فهما عبارتان عن معبر واحد، وإذا كان كذلك فمعنى قوله: «يستحق ألَّا يكون له وجود إذا انفرد»: ألَّا يكون له ذلك من ذاته، ولهذا قال: بل عن غيره، واستحقاقه ألَّا يكون له الوجود من ذاته، بل عن غير استحقاقه من ذاته لا وجود؛ إذ الأول لا يلزم منه امتناع الوجود، والثاني يلزم منه امتناع الوجود، وعلى هذا فلم يلزم المحال الذي ألزمه من عبارة الشيخ أصلاً، وتبين أن ما أشار إليه في إصلاح هذه الحجة أخيراً إنما هو نفس مدلول كلام الشيخ لا غيره.

قال الشيخ: وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث هي على الحال التي بها تكون علة من طبيعة أو إرادة أو غير ذلك من أمور يحتاج أن تكون من خارج، ولها مدخل

في تتميم كون العلة علة بالفعل، مثل الآلة حاجة النجار إلى القدوم، والمادة حاجة النجار إلى الخشب، أو المعاون حاجة النشَّار إلى نشَّار آخر، أو الوقت حاجة الآدمي إلى الصيف، أو الداعي حاجة الأكل إلى الجوع، أو زوال مانع حاجة الغسال إلى زوال الدجن.

وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحال التي هي بها علة بالفعل كان ذاتها موجوداً لا على تلك الحال، أو لم يكن موجوداً أصلاً، فإذا لم يكن شيء معوق من خارج وكان الفاعل بذاته موجوداً، أو لكنه ليس لذاته علة توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة، فإذا وجدت كانت طبيعة أو إرادة جازمة أو غير ذلك وجب وجود المعلول، وإن لم يوجد وجب عدمه، وأيهما فرض أبداً كان ما بإزائه أبداً أو وقتاً، ما كان وقتاً ما، [أي فإذا كان الفاعل موجوداً ولا مانع ولم يكن هو لذاته علة تامة بل يحتاج إلى حالة من الأحوال المذكورة فوجود المعلول موقوف على وجود تلك الحالة. فإذا وجدت وجب وجود المعلول لأنه لم يتوقف إلا عليها وإن لم توجد وجب عدمه لأنه توقف على شيء لم يوجد. وأي الأمرين فرض أبداً أو وقتاً ما دون وقت كان ما بإزائه مثله]. وإذا جاز أن يكون شيء متشابه الحال في كل شيء وله معلول لم يبعد أن يجب عنه سرمداً، فإن لم يسمِّ هذا مفعولاً بسبب أنه لم يتقدمه عدم فلا مضايقة بعد ظهور المعنى[1].

قال الشارح: ولقائل أن يقول: إنكم جعلتم زوال المانع جزءاً من العلة من حيث أنها علة بالفعل، وذلك خطأ؛ لأن زوال المانع قيد عدمي، والقيد العدمي لا يجوز أن يكون جزءاً من علة الشيء الموجود؛ إذ لو جاز أن يكون العدم جزءاً من علة الوجود لجاز أيضاً أن يكون علة مستقلة للوجود، وفساد ذلك لا يخفى.

قال: ولقائل أن يقول هذا الكلام-يعني: الحجة المذكورة-إنما يلزم من الموجب بالذات، فأمَّا الفاعل المختار فلا؛ لاحتمال أن يقال: أنه كان في الأزل مريداً لإحداث العالم في وقت دون وقت، فإن قالوا: فلِمَ أراد حدوثه في ذلك الوقت دون ما قبله أو ما بعده؟ كان الكلام فيه طويلاً.

---

(1) قال الطوسي: أي إذا جاز أن تكون علة تامة موجودة لا أول لوجودها ولا آخر وهي متشابهة الحال في كل شيء. لا يتجدد لها حال ولا يزول عنها حال. ولها معلول لم يبعد أن يجب عنها دائما [448/3].

قال شيخنا، أيَّده الله: أمَّا الإشكال الأول: فإنما يلزم أن لو كان الشيخ قد جعل زوال المانع جزءاً من معنى العلة المؤثرة، وليس كذلك، بل قال: له مدخل في تتميم كون العلة علة بالفعل، ومعنى كونها علة بالفعل: أنها مؤثرة بالفعل، ولا يخفى توقف تأثير العلة في المعلول على زوال المانع، وهو معنى كونه متماً لكونها علة بالفعل، ولا يخفى أن للمتمم للعلة بمعنى ما يتوقف تأثير العلة عليه أعمّ من جزء العلة، فاندفع الإشكال.

وقوله في الإشكال الثاني: «إنما يلزم هذا الكلام في الموجب بالذات، أمَّا الفاعل المختار فلا» كما قرر فغير صحيح؛ وذلك لأنه إذا كان مريداً فلا يخلو إمَّا أن يكون مريداً بإرادة زائدة أو مريداً بذاته لا بإرادة زائدة، فإن كان مريداً بذاته فمعناه: أنه خصص بذاته الحادث بزمان حدوثه دون ما قبله وما بعده، ونسبة الذات إلى جميع الأزمان نسبة واحدة فلا يعقل التخصيص دون مخصص خارج عن الذات؛ إذ لا أولوية لزمان دون زمان.

وإن كان مريداً بإرادة زائدة فتخصيص الإرادة للحادث بزمان دون زمان إمَّا لذاتها أو لأمر زائد عليها، فإن كان لأمر زائد فالكلام فيه كالكلام في الأول، ويلزم منه التسلسل المحال، وإن كان لذاتها فذاتها من حيث أنها ذات أيضاً ليس نسبتها إلى زمان دون زمان أولى من العكس، فلا يعقل أيضاً تخصيصها للحادث بزمان دون زمان من غير أولوية.

ويمكن أن يُقال هاهنا: أن معنى الإرادة ما من شأنه تخصيص الحادث بحالة دون حالة، وفيما ذكرتموه إبطال حقيقة الإرادة، فلا يكون مقبولاً، وهذا هو حاصل قوله: «فإن قيل: لِمَ أراد إحداثه في ذلك الوقت دون ما قبله أو بعده؟ كان الكلام فيه طويلاً».

قال الشيخ: أتعرف ما الغنى؟ الغنى التام: هو الذي يكون غير متعلق بشيء خارج عنه في أمور ثلاثة: في ذاته، وفي هيئات متمكنة في ذاته، وفي هيئات كمالية إضافية لذاته، فمن احتاج إلى شيء آخر خارج عنه حتى تتم له ذاته، أو حال متمكنة في ذاته مثل شكل حسن أو غير ذلك، أو حال لها إضافة ما كعلم أو عالمية وقدرة أو قادرية

فهو فقير محتاج إلى كسب[1].

قال الشارح: أمّا قوله: «فمن افتقر في شيء من هذه الأشياء إلى غيره فهو فقير محتاج إلى كسب» كلام خارج على قانون الخطابة، فإنه لا معنى للفقير المحتاج إلى الكسب إلّا افتقارة في أحد الثلاثة المذكورة إلى غير، وحينئذٍ يصير معنى الكلام فيه: لو افتقر في شيء من هذه الثلاثة إلى الغير لافتقر فيها إلى الغير، ومعلوم أن ذلك مما لا فائدة فيه، وإن كان يريد بالفقر والاحتياج إلى الكسب شيئاً آخر وراء ذلك فلا بدّ من إفادة تصوره، ثم إقامة الدليل على التصديق به.

قال شيخنا، أيّده الله: الفقير لا معنى له إلّا المحتاج في أحد الأمور الثلاثة إلى الغير، ولكن لا يلزم منه أن يكون القول بأن من احتاج إلى غيره في أحد هذه الثلاثة فهو فقير غير مفيد على ما ذكر، فإن المقدم مشير إلى حد الفقير بلوازمه، والثاني مشير إلى الفقير باسمه، ومثل ذلك لا يكون غير مفيد، وذلك كما لو قيل: «لو كان هذا حيواناً ناطقاً فهو إنسان» فإنه يكون مفيداً لتعريف أن المذكور بطريق التفصيل هو مدلول هذا الاسم لغةً، ولا يخفى ما بين الأمرين من الاختلاف.

قال الشيخ: اعلم أن الشيء الذي إنما يحسن به أن يكون عنه شيء آخر، ويكون ذلك أولى وأليق به من ألّا يكون، فإنه إذا لم يكن عنه ذلك لم يكن ما هو أولى وأحسن مطلقاً، وأيضاً لم يكن ما هو الأولى والأحسن مضافاً فهو مسلوب كمال ما يفتقر فيه إلى كسب.

قال الشارح: ولقائل أن يقول: إن عنيت بكونه فقيراً محتاجاً إلى الكسب أنه لمّا فعل هذا الفعل فقد حصلت الأولوية، لو لم يفعله لم تحصل، فحينئذٍ يصير المقدم والتالي شيئاً واحداً، فيكون المعنى أنه لو فعل لأجل أن تحصل له تلك الأولوية لكان فاعلاً؛ لأجل أن تحصل له تلك الأولوية، وإن عنيت به شيئاً آخر فلا بدّ من بيانه؛

---

(1) قال الطوسي: المقصود أن مراعاة معناه المحمول على المبدء الأول يقتضي أن لا يكون لفعله غاية مباينة لذاته. واعلم أن صفات الشيء تنقسم إلى ما هو له في نفسه وإلى ما هو له بسبب وجود غيره. والأول ينقسم إلى ما ليس من شأنه أن يعرض له نسبة إلى غيره وإلى ما من شأنه ذلك. وهذه ثلاثة أصناف: الأول. هو الهيئات المتمكنة من ذات الشيء والثاني: هو الهيئات الكمالية الإضافية له. وهي كمالات للشيء في نفسه هي مبادئ إضافات له إلى غيره والثالث: هو الإضافات المحضة [462/3].

ليمكنًا أن نتكلم عليه بالرد أو القبول.

قال شيخنا، أيّده الله: هذا الإشكال من نمط الإشكال الذي قبله، وجوابه هو جوابه، فلا حاجة إلى إعادته.

قال الشيخ: **أتعرف ما الجود؟ الجود: هو إفادة ما ينبغي لا لعوض، فلعل من يهب المسكين لمن لا ينبغي له ليس بجواد، أو لعل من يهب ليستعيض معامل وليس بجواد، وليس العوض كله غنياً، بل وغيره، حتى الثناء والمدح، والتخلص من المذمة، والتوصل إلى أن يكون على الأحسن وعلى ما ينبغي، فما جاد ليشرف أو ليحمد أو ليحس به ما يفعل، فهو مستعيض غير جواد، فالجواد الحق: هو الذي تفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب قصدي يعود إليه، واعلم أن الذي يفعل شيئاً لو لم يفعله قبِّح به أو لم يحسن منه فهو بما يفيده من فعله متخلص**[1].

قال الشارح: واعلم أن لفظة «ينبغي» لفظة محملة، فإنه يُراد بها تارة: الحسن العقلي كما يقال: «العلم مما ينبغي، والجهل مما لا ينبغي» لكن الحكماء لا يقولون بالحسن والقبح العقلي، وقد يُراد بها: الإذن الشرعي، كما يقال: «النكاح مما ينبغي والسفاح مما لا ينبغي» أي: النكاح مأذون فيه شرعاً والسفاح ممنوع منه شرعاً، وهذا التفسير أيضاً لا يليق بالحكماء.

قال: **وأمَّا قوله:** «فالجواد الحق هو الذي تفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب قصدي لشيء يعود إليه» فلقائل أن يقول: لو لم يكن القصد إلى اتصال الفائدة إلى الغير معتبراً في تحقق الجواد وجب أن يُقال: الحجارة إذا سقطت من السقف ووقعت على رأس عدو إنسان ومات، وذلك العدو أن تكون تلك الحجارة جواد مطلقاً؛ لأنه حصل منها ما ينبغي لا لغرض، فإن التزم كون الحجر جواداً مطلقاً وقال: هذا هو الحق، وإن كان شنيعاً في المشهور فنقول له: الذي عوَّلت عليه أيضاً ليست حجة برهانية، بل كلامًا إقناعياً خطابياً؛ لأن غاية كلامك أن كل ما كان غرضه من الإفادة أن يكون فاعلاً للأولى كان غرضه من الإفادة تخليص نفسه عن الذم.

---

(1) قال الطوسي: يريد تعريف معنى الجود، وقد اعتبر فيه ثلاثة أشياء: أحدها: معنى الإفادة، والثاني أن يكون ما يفيده المفيد شيئاً ينبغي للمستفيد أن يكون مبتغى مرغوباً فيه مؤثراً بالقياس إليه، والثالث: أن لا يكون لعوض. وباقي الكلام بيان للعوض وهو ظاهر [466/3].

وهذا ضعيف؛ لأنه يقال: إن عنيت بقولك: «إنه مخلِّص نفسه من الذم»: أن غرضه من فعله ألَّا يصير مستحقاً للذم مع علمه بأنه لو لم يفعله لا يستحق الذم، فلِمَ قلت: إن ذلك محال؟ وهل هذا إلَّا إلزام الشيء على نفسه؟ وإن عنيت به معنى آخر فبيّنه لنتكلم عليه، فصح أن الحجة التي ذكروها لا تصير على السبك والنظر الحق، لكنها حجة إقناعية، وإذا كان كذلك كانت الحجة التي ذكرناها أيضاً تصلح معارضة لها.

قال شيخنا، أيّده الله: أمَّا الإشكال الأول: فمندفع؛ إذ المراد بما ينبغي إنما هو الخير، وهو الجود على ما علم في موضعه إمَّا على وجه يكون خيراً محضاً أو غالباً على ما يلزمه من الشر، وليس المراد شيئاً مما أشار إليه، وما ذكره من الإشكال الثاني فغير لازم على عبارة الشيخ، فإنه قال: «الجواد هو الذي تفيض منه الفوائد لا لشوق منه، وطلب قصدي لشيء يعود إليه» وليس في ذلك ما يدل على نفي القصد في الجود مطلقاً، بل نفي القصد لغرض يعود إليه.

ثم وإن قدَّرنا أنه نفي القصد مطلقاً، ولكن لا نسلم أن ما أفادته الحجارة بسقوطها على رأس عدو إنسان إفادة ما ينبغي؛ لأن ما ينبغي على ما حققناه هو الخير المحض أو ما خيره غالب، وهو غير مسلَّم الوجود فيما نحن فيه، أو إن سلمنا أنه إفادة ما ينبغي لا لغرض فهو في الحقيقة جود، وإن لم يكن مقبولاً عند بعض الناس.

وقوله: «إن عنيت بقولك: «إنه مخلِّص نفسه عن الذم»: أن غرضه من فعله ألَّا يصير مستحقاً للذم مع علمه بأنه لو لم يفعل لاستحق الذم، فلِمَ قلت: إن ذلك محال؟».

قال شيخنا: الشيخ لم يدَّعِ أن ذلك لو صدر من أحد أنه يكون محالاً لتلزم هذه المطالبة، وإنما قال: لا يكون جواداً مطلقاً ضرورة أن الجواد المطلق هو من يفيد ما ينبغي لا لغرض يعود إليه، وهذا الغرض فهو عائد إلى المفيد، فلا يكون جواداً مطلقاً، نعم لو قال: إن مثل ذلك محال في حق الله تعالى أو في حق غيره كانت المطالبة متجهة، غير أن الكلام في هذا الفصل غير متعرض لذلك، بل لتحقيق حقيقة الجواد المطلق وعدمه لا غير.

قال الشيخ: ولا يمكن أن يُقال: إن تحريكها للسماء لداعٍ شهواني أو غضبي، بل يجب أن يكون أشبة بحركاتنا عن عقلنا العملي، ولا بدّ وأن يكون لمعشوق ومختار

عن عقلنا العملي، ولا بدّ وأن يكون لمعشوق ومختار إمَّا لتنال ذاته وحاله، أو لبيان ما يشبههما، ولو كان الأول لوقف إذا نِيلَ أو طلب المحال، وكذلك لو كان الطلب نيل الشبه من حيث يستقر فهو لنيل شبه لا يستقر، ولا ينال بكماله إلَّا على تعاقب يشبه المنقطع بالدائم، وذلك إذا كان المتبدل بالعدد يستبقي نوعه بالتعاقب، ويكون كل عدد فيه ينقرض لما بالقوة، ويكون له خروج بالفعل لا محالة، ولنوعه أو لصفة حفظ بالتعاقب، فيكون المتشوق شبيهاً بالأمور التي بالفعل من حيث براءتها عن القوة، راشحاً عنه الخير الفائض من حيث هو تشبه بالعالي لا من حيث هو إفاضة على السافل، ومبدأ ذلك في أحوال الوضع التي هي هيئات فياضة، وإنما يجري ما بالقوة فيها مجرى الفعل بما يكن من التعاقب.

قال الشارح: أمَّا قوله: «بل يجب أن يكون أشبه بحركاتنا عن عقلنا العملي» فاعلم أنه إنما يلزم من فساد القسمين الأولين صحة هذا القسم أن لو ثبت الحصر، لكنه لم يذكر في بيان هذا الحصر شبهة فضلاً عن حُجة.

وأمَّا قوله: «لا بدّ وأن يكون المعشوق مختاراً» فاعلم أن هذا أيضاً اقتصار على الدعوى، فلِمَ قال بأن: كون الفلك مريداً للحركة لا بدّ وأن يكون تبعاً لعشقه لشيء آخر؟ ولِمَ لا يجوز أن يُقال: الحركة في نفسها كمال، والكمال مطلوب لذاته، والنقصان مهروب عنه لذاته؟ فلا جرم كانت الحركة مطلوبة لذاتها.

وأمَّا قوله: «ومبدأ ذلك في أحوال الوضع التي هي هيئات فيَّاضة... إلى آخره» فمعناه: أن ذلك الأمر الذي به يحصل تشبه الفلك بالعقل ليس إلَّا استخراج الأيون والأوضاع من القوة من الفعل، واعلم أن هذا أيضاً دعوى مجردة، فإنهم ما أقاموا على حصر المقولات حجة قطعية، وبتقدير وذلك فما أقاموا على حصر كل واحد منها في أنواع معدودة حُجة قطعية، وإذا كان كذلك فلا بدّ من دلالة قاطعة على أنه لا صفة يمكن أن يتشبه الفلك فيها بالعقل المجرد إلَّا الحركة، وهم ما ذكروها.

ثم إنَّا نعيّن ذلك تبرعاً، فنقول: لِمَ لا يجوز أن يكون مطلوبه من ذلك استخراج التعقلات الجزئية من القوة إلى الفعل؟ بل هذا أولى؛ لأن من أخذ يعدو في العالم ويقول: غرضي استخراج الأيون من القوة إلى الفعل عُدَّ عابثاً مجنوناً، ولو قال: غرضي استخراج التعقلات من القوة إلى الفعل عُدَّ عاقلاً.

قال شيخنا، أيَّده الله: أمَّا قوله: «إنما يلزم من فساد القسمين هذا القسم أن لو

ثبت الحصر» فمندفع، فإنه قد ثبت أن المتحرك بالإرادة لا بدّ وأن تكون حركته لغرض وإلا كان عابثاً، وأن حركاتنا عن عقلنا العملي لغرض لا لداعٍ شهواني ولا غضبي على ما عرف في موضعه.

فقول الشيخ: «بل يجب أن يكون أشبه بحركاتنا عن عقلنا العملي» أي: في كونه لغرض غير شهواني ولا غضبي، ولا يخفى أن ذلك لازم من كون المحرك للسماء ليس بداعٍ شهواني ولا غضبي، فإنه إذا استحال أن يكون لداعٍ شهواني أو غضبي لزم من استحالة ذلك القول بوجوب أنه ليس لداعٍ شهواني ولا غضبي؛ إذ القول بوجوب نفي ذلك لازم للقول باستحالة الاتصاف بذلك، ومن هاهنا كان أشبه بحركاتنا عن عقلنا العملي.

وقوله: «لِمَ لا يجوز أن يُقال: الحركة في نفسها كمال، والكمال مطلوب لذاته؟» على ما قرر فبعيد أيضاً عن التحقيق، فإنه لو كان المطلوب هو نفس لحركة لما اختلفت حركات الأفلاك في جهاتها، فحيث اختلفت في جهات حركاتها علم أن الحركة لمطلوب وراءها، كيف وأن المتحرك بالإرادة لو تحرك لا لمطلوب وراء الحركة كان عابثاً ومجنوناً كما قرره هذا الشارح في إبطال القول بأن الغرض بالحركة هو نفس تجدد الأيون والأوضاع.

وقوله: «إنهم ما أقاموا على حصر المقولات وأنواعها حجة قاطعة» فتحكم لا حاصل له، فإن غايته أن يقول: لم أطلع على ذلك، وعدم اطلاعه لا يوجب عدم ذلك في نفسه، فإنه لو نسب ما اطلع عليه إلى ما لم يطلع عليه وجده قليلاً من كثير، كيف وأنّا نحن قد أقمنا الأدلة القاطعة على حصر المقولات وأنواعها بكلام دائر بين النفي والإثبات لا سبيل إلى جحده، ومن أراد تحقيق ذلك فعليه بمراجعة دقائق الحقائق.

قوله: «لِمَ لا يجوز أن يكون مطلوبه من ذلك استخراج التعقلات الجزئية من القوة إلى الفعل؟» فبعيد أيضاً، فإنه لو كان كذلك لما اختلفت جهات الحركات على ما سلف، كيف وإن من أخذ بقطع البلاد بالحركة وقال: إنني أقصد بذلك إخراج التعقلات الجزئية من القوة إلى الفعل، فإنه يعد مجنوناً عابثاً، كما لو قصد استخراج الأيون والأوضاع الجزئية من القوة إلى الفعل كما قدره هذا الشارح.

قال الشيخ: لو كان المتشبه به واحداً لكان التشبه في جميع الأجرام السماوية واحداً، وهو مختلف، ولو كان لواحد منها بالآخر لشابهه في المنهاج، وليس كذلك إلّا

في قليل.

قال الشارح: ولقائل أن يقول: الذي ألزمتموه على القائلين بأن المتشبه به واحد لازم أيضاً عليكم.

وبيانه: وهو أنَّا لا نعني بقولنا: «الفلك يريد التشبه بالعقل» هو أنه يريد أن يجعل نفسه مثل العقل، فإن ذلك لا يتأتى إلَّا بانقلاب الحقائق، وهو محال، بل نعني به: أن الفلك لمَّا علم أن العقل قد خرجت جميع كمالاته اللائقة به أيضاً من القوة إلى الفعل، وإذا كان كذلك كان تشبه الفلك بالعقل المعين لا من حيث إنه ذلك النوع المعين، بل من حيث كماله المطلق، وجميع العقول مشتركة في الكمال المطلق؛ أعني: كل ما كان فيها بالقوة فهو خارج الفعل، وإذا كان ما به امتياز كل واحد من العقول عن الآخر خارجاً عما وقع تشبه الأفلاك بها كان المشبه به من العقول هو القدر المشترك، فكان المتشبه به في الحقيقة شيئاً واحداً، فظهر أن الإلزام الذي ذكرتموه وارد عليكم.

ثم الجواب أن يقال: أنه سيأتي إقامة الدلالة على أن هيولى كل فلك مخالفة بالماهية هيولى الفلك الآخر، ولذلك يستحيل عليها الاتصال والتغير والانحراف، وإذا كان كذلك فنقول: الأفلاك لما حاولت التشبه وما كان يمكنها ذلك إلَّا بالحركة، وكان من المحتمل أن المادة المعينة للفلك المعين ما كانت تقبل إلَّا الحركة الخاصة لا جرم وجدت تلك الحركة دون ما عداها من الحركات، وإن كان المتشبه به واحداً.

وبالجملة: فإن اختلاف الآثار كما يكون لاختلاف الفاعل فقد يكون أيضاً لاختلاف القوابل، ولذلك فإنهم جعلوا العقل الفعال مبدأ للصور المتضادة التي في عالمنا بسبب اختلاف حال القوابل في الاستعدادات، وإذا كان الأمر كذلك فلِمَ لا يجوز أن يكون الأمر كذلك فيما فرضتموه، وبهذين الاعتراضين يقدح فيما ذكرتموه في إبطال القول الثاني؟

قال شيخنا، أيَّده الله: أمَّا قوله: «إن الذي ألزمتموه على القائلين بأن المتشبه به واحد لازم أيضاً عليكم على ما قرر» ليس كذلك، بل نقول: كل واحد من الأفلاك له عقل معين يتشبه به من حيث هو ذلك العقل المعين لا من حيث هو مطلق عقل، والعقول المعينة مختلفة لا محالة، نعم غايته أن ما فيه التشبه هو نفس خروج الكمالات من القوة إلى الفعل، وذلك وإن كان مشتركاً بين الكل غير أن الاختلاف في جهات الحركات إنما كان بسبب الاختلاف في المشبه به لا بسبب الاختلاف فيما فيه التشبه،

ولا يخفى أن ما به التشبه مختلف، وأنه مخالف لما فيه التشبيه، فاندفع الإشكال.

قوله بأن: «الاختلاف إنما كان بسبب اختلاف القوابل» على ما بيَّن باطل أيضاً، فإنه لو كان ذلك لاختلاف طبائع الأجرام الفلكية لما كانت حركاتها طبيعية، وقد عرف امتناع ذلك في الحركات الدورية، وخرج على ذلك ما ألزمه من الصور المتضادة بسبب اختلاف القوابل، فإنها مع اختلافها لا تكون إلَّا طبيعية ضرورة اختلاف طبائع القوابل، وليس ذلك محالاً، بخلاف الحركات الدورية كما عُلم.

قال الشيخ: ذهب قوم إلى أن المتشبه به واحد فقط، وإن الحركات كانت تجوز فيها أن تكون متشابهة، ولكن لمَّا كان سؤالها أن تتحرك إلى أي جهة اتفق فتنال الغرض بالحركة، ثم كان يمكن لها أن تطلب الحركة على هبة نفاعة لما يجب، وإن لم تكن الحركة في أصلها لذلك جمعت بين الحركة لما استدعى منها الحركة من الغرض، وبين جعلها على هيئة نفَّاعة.

ونحن نقول: لو جاز أن يتوخى بهيئة الحركة ذلك أيضاً، وكان لقائل أن يقول: لما كان لها أن تتحرك وأن تسكن سواء لديها الأمران مثل جهتي الحركتين، ثم كان لها أن تتحرك لنفع السافل اختارته، بل إذا كان الأصل هو أنها لا تعمل لأجل السافل، بل إنما تطلب شيئاً عالياً فيتبعه نفع، فيجب أن تكون هيئة الحركة لذلك، وإذا كان كذلك وقع الاختلاف بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع، فإذاً المشتبه بها أمور مختلفة بالعدد، وإن جاز أن يكون المشتبه به الأول واحداً، ولأجله تشابهت الحركات في أنها دورية.

قال الشارح: ولقائل أن يقول: هذه المعارضة من الشيخ غير واردة، والفرق أن بالحركة تستخرج الكمالات من القوة إلى الفعل، وعند السكون لا يستخرج شيئاً منها إلى الفعل.

قال شيخنا، أيَّده الله: أمَّا قوله: «المعارضة غير واردة» ليس كذلك، فإن الحركة وإن استخرج بها الكمالات من القوة إلى الفعل فهيئة الحركة أمر زائد على الحركة، وهو أيضاً كمال، فإذا كان وجود الهيئة وعدمها بالنسبة إلى المتحرك شيئان، وإنما اختار وجودها لنفع السافل جاز أن يقال مثله في الحركة، فإن نسبة وجود هيئة الحركة إلى عدمها كنسبة وجود أصل الحركة إلى عدمها، فإذا استوى وجود هيئة الحركة وعدمها بالنسبة إلى المتحرك، وإنما الوجود مختار لأجل السافل، فمثله لازم في أصل الحركة

من غير فرق.

قال الشيخ: الحركات التي تفعل حدوداً نقطاً هي التي يقع بها الوصول والبلوغ إلى محرك موصِل يكون في آن الوصول موصلاً بالفعل، فإن الاتصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن، ثم أنه يزول عنه كونه موصلاً في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد، ويكون صيرورته غير موصل دفعة وإن بقي زماناً، لا ككون الشيء مفارقاً ومتحركاً، والآن الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلاً دفعة وبينهما زمان كان فيه موصلاً، وهو زمان السكون لا محالة، فكل حركة في مسافة تنتهي إلى حد ينتهي إلى سكون تكون غير الحركة التي بها يستحفظ الزمان المتصل، فالحركة الوضعية هي التي بها يستحفظ الزمان وهي الدورية.

قال الشارح في أثناء شرحه: ويجب علينا في هذا المقام ذكر الدلالة على أن كل حركة مستقيمة فهي منتهية إلى السكون، واعلم أن حاصل هذه الدلالة أن القوة التي تحرك الجسم إلى حدٍّ معين تصير موصلة إليه في آن، وتصير غير موصلة إليه في آن آخر، ولا بدّ بينهما من زمان.

ثم قال بعد أن ذكر نقوضاً أوردَها الشيخ على نفسه وأجاب عنها: إن بناء هذه الدلالة على استحالة تتالي الآنات، وفيه إشكال، وهو: أن عدم الآن إمَّا أن يكون على التدريج أو دفعة، والأول باطل، وإلا لصار الآن زماناً وهو محال، والثاني يقتضي أن يكون عدمه متصلاً بآن وجوده، فيلزم تتالي الآنات وإذا كان كذلك صح القول بتتالي الآنات وبطل الدليل المبني على بطلانه.

قال: وقد أجاب عنه في «الشفاء» بأن قال: قولكم «عدم الآن إمَّا أن يكون على التدريج أو دفعة» تقسيم غير منحصر؛ لأن هناك قسماً ثالثاً وهو: أن يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده، فلو قال السائل: ليس البحث عن استمرار عدم ذلك الآن حتى يقال: أنه في جميع ذلك الزمان الذي بعده، بل ابتداء عدمه ومعلوم أن ذلك ليس في جميع الزمان الذي بعده، بل ابتداء عدمه لا بدّ وأن يكون في آن يلي وجوده ويلزم تتالي الآنات.

فالجواب: أن ابتداء الزمان الذي هو في جميع معدوم ليس آن آخر، بل هو عين ذلك الآن الذي هو هو، ولا استحالة في أن يكون الشيء موصوفاً بصفة في زمان ويكون في الآن الذي هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة. هذا منتهى تقرير

كلام الشيخ.

قال: والإشكال باقٍ عليه من وجهين:

الأول: أن حصول الشيء أو عدمه على التدريج غير معقول؛ لأن كل ما كان واقعاً على التدريج افترض في زمان وقوعه جزءان، فإمَّا أن يكون قد حصل في الجزء الأول من ذلك الزمان شيء أو ما حصل، فإن كان ما حصل شيء ألبتة في الجزء الأول من ذلك الزمان لم يكن هو واقعاً في كل ذلك الزمان، بل في بعضه، وقد فرضناه واقعاً في كله، هذا خلف.

وإن حصل شيء في الجزء الأول فإمَّا أن يكون الذي حصل في الجزء الأول من الزمان هو الذي حصل في الجزء الثاني منه أو غيره، والأول باطل؛ لأن الذي حصل في الجزء الأول من الزمان موجود في ذلك الجزء من الزمان، فالذي يحصل في الجزء الثاني غير موجود في الجزء الأول من الزمان، فلو كان الحاصل في الجزء الأول من الزمان وفي الجزء الثاني شيئاً واحداً لزم كون الشيء الواحد معدوماً موجوداً معاً، وهو محال.

وأمَّا الثاني: فإنه يقتضي أن يكون الحاصل في كل جزء من أجزاء الزمان شيئاً غير الحاصل في الجزء الآخر، فلا يكون ذلك حصولاً للشيء الواحد على التدريج، بل حصولاً لأمور كثيرة متعاقبة في أجزاء ذلك الزمان، فظهر بما قدرناه أن الحصول والزوال على التدريج غير معقول.

وإذا ثبت ذلك فنقول: الآن كان موجوداً، ثم صار معدوماً، فذلك العدم لا بدّ وأن يحصل دفعة واحدة، ثم يستمر بعد ذلك؛ لأن كل ما حصل بعدما لم يكن فلا بدّ له من أول حصول يكون هو حاصلاً فيه، ثم إنه يستمر بعد ذلك، وإذا ظهر ذلك ظهر تتالي الآنات.

الثاني: أنَّا لو سلمنا صحة هذا القسم، وهو أن يكون عدم الآن حاصلاً في جميع الزمان الذي بعده من غير أن يكون لذلك الزمان طرف هو فيه معدوم، فلِمَ لا يجوز هاهنا أيضاً أن يقال: إن المماسة حاصلة في كل الزمان الحاصل بعد أن المماسة مع أنه ليس لزمان المماسة طرف وبداية إلَّا الآن الذي حصلت المماسة فيه، وحينئذٍ يكفي هناك آن واحد وتفسد الحجة بالكلية.

قال: واعلم أن الشيخ قد قرر هذه الحجة في «الشفاء» و«النجاة» على وجه آخر،

فقال: المتحرك لا يتحرك الآن بواسطة ميل، والميل الذي يوصل المتحرك إلى حد معين من حدود المسافة لا بدّ وأن يكون موجوداً آن وصوله إليه، والميل الذي لأجله يرجع عن ذلك الحد غير الميل الأول؛ لأن الميل الذي يحرك الشيء إلى حد معين غير الذي يحركه عنه، ولا بدّ وأن يحصل في آنين وإلا لكان الجسم متوجهاً دفعة واحدة إلى جهتين، وهو محال، وبين ذينك الآنين زمان هو زمان السكون.

قال: ويتجه عليها إشكالات:

الأول: أنَّا لا نسلم أن الجسم لا يتحرك إلَّا بواسطة الميل؛ فإنهم ما أقاموا على هذا المطلوب دلالة، بل أنهم أقاموا الدلالة على أن الجسم الذي لا يكون فيه ميل إلى جهة لا يقبل التحريك القسري، وذلك إنما يفيد وجود ميل عائق عن الحركة لا وجود ميل يكون مبدأ للحركة، فأين أحدهما من الآخر؟ ثم وإن سلمنا ذلك لمن لا يسلم أنه يستحيل اجتماع الميلين دفعة واحدة، وتقريره ما مرَّ في النمط الثاني.

قال شيخنا، أيّده الله: أمَّا ما ذكره من الإشكال الأول على جواب الشيخ عن السؤال المذكور: فإنما يلزم أن لو كان الشيخ قد قال: إن حصول عدم الآن في الزمان الذي بعد الآن على التدريج، وليس كذلك، بل قال: هو واقع فيه، وليس فيه ما يدل على أنه واقع فيه على التدريج، وكل جزء يفرض من الزمان بينه وبين الآن جزء من الزمان فليس ذلك هو الجزء المفروض تلو الآن متجزئ، فإمَّا أن يكون عدم الآن في جملته أو في بعضه، فإن كان في بعضه فالكلام في ذلك البعض كالكلام في الأول إلى ما لا يتناهى، وإن كان في جملته فإمَّا دفعة واحدة أو على التدريج، فإن كان دفعة واحدة فهو محال مع تعاقب أجزائه، وإن كان على التدريج فقد لزم المحال.

قلنا: إذا ثبت أن أجزاء الزمان لا تتناهى وهماً فما من جزء يفرض إلَّا وهو متجزئ، والجزء الذي بينه وبين الآن وجزء آخر لا يكون عدم الآن فيه، بل فيما قبله، وهلمَّ جرًّا إلى ما لا يتناهى، وعلى هذا وإن كان السؤال مما لا ينقطع فالجواب أيضاً لا ينقطع على حسبه، وليس ذلك بمحال فيما فرض أن أجزائه لا تتناهى.

قوله: «إذا كان الآن موجوداً ثم صار معدوماً فذلك العدم لا بدّ وأن يحصل دفعة واحدة، ثم يستمر بعد ذلك».

قلنا: لا بدّ وأن يحصل دفعة في زمان أو في آن، الأول: مسلَّم، والثاني: ممنوع، ويرجع الكلام من الرأس، وما ذكره من السؤال الثاني وإن كان مشكلاً جدًّا غير أن

الفرق بين قولنا: إن عدم الآن يكون فيما بعده من الزمان المماسة تكون في آن غير أن المماسة ظاهر، وذلك الآن هو طرف الزمان ونهايته ومقطعه، فلو كان عدمه في آن فإمَّا أن يكون نفس آن الوجود أو غيره، فإن كان هو هو لزم أن يكون الآن حالة كونه غير آن هو محال، وإن كان غيره فإمَّا أن يكون بين الآنين زمان أو لا يكون، فإن كان بينهما زمان فقد بقي الآن في الزمان الذي بين الآنين، وهو محال، وإن لم يكن بينهما زمان لزم منه أن يكون للزمان نهايتان من طرف واحد، أو أن يكون للنهاية نهاية، وهو محال.

وهذا بخلاف المماسة فإنها نهاية الحركة، والحركة مطابقة للزمان، فيجب أن تكون المماسة في نهاية الزمان، وهو الآن لا في زمان، وإلا كان المطابق للنهاية مطابقاً لذي النهاية، وهو محال؛ إذ النهاية غير متجزئة، وذو النهاية متجزئ، فيلزم منه أن تكون المماسة متجزئة وغير متجزئة، ضرورة مطابقتها للمتجزئ وغير المتجزئ، وهو محال.

وكذا المماسة هو ابتداء حركة الرجوع، فتكون مطابقة لابتداء الزمان المطلق لحركة الرجوع، وابتداء الزمان المطابق لحركة الرجوع، وهو الآن، ولو كان ذلك في زمان لما كان المماسة ابتداء حركة الرجوع، بل حركة ضرورة كونها مطابقة للزمان، وهو محال.

وقوله على الحجة الثانية: «لا نسلم أن الجسم لا يتحرك إلَّا بواسطة الميل».

قلنا: لا معنى للميل إلَّا ما يجربه الممانع للشيء المتحرك حالة معاوقته له من المدافعة، وسواء كانت خلاف فيه من تأثير غيره كالحجر المرمي إلى خلاف جهة المركز، أو من طباعه كما في حركة الحجر إلى المركز، وهذا أمر محس لا حاجة إلى البرهان عليه، ولا يخفى أن كل متحرك إلى جهة لا يخلو من هذا الميل، وسواء كانت حركته قسرية أو غير قسرية، ولا معنى لكونه مبدأ للحركة إلَّا هذا القدر، وعليه بين الغرض وما ذكره في جواز اجتماع الميلين دفعة واحدة، فقد سبق إبطاله أيضاً في موضعه.

قال الشيخ: اعلم أنه لا يجوز أن يكون جسم ذو قوة غير متناهية تحرك جسماً غيره؛ لأنه لا يمكن أن يكون إلَّا متناهياً، فإذا حرك بقوته جسماً من مبدأ بفرضه حركات لا تتناهى في القوة، ثم فرضنا أنه يحرك أصغر من ذلك الجسم بتلك القوة، فيجب أن يحركه أكثر من ذلك المبدأ المفروض، فتقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الآخر، فيصير الجانب الآخر متناهياً أيضاً، هذا محال.

قال: ولقائل أن يقول: لِمَ لا يجوز أن يكون تحريك القاسر لكل المقسور أقل من تحريكه لبعضه وإن لم يلزم منه التناهي، وذلك بأن يكون تحريكه لكل الجسم أبطأ من تحريكه لبعضه مع أنه يبقى البطيء على بطئه مدة مديدة غير متناهية؟

والحاصل: أنه لا بدّ من الاعتراف بالتفاوت بين فعل القاسر في الكل وفعله في الجزء، فإمَّا أن يكون ذلك التفاوت بالتناهي فغير واجب؛ لاحتمال حصوله بالتفاوت في السرعة والبطء، فهذا الاحتمال لا بدّ من إبطاله، والذي يقرره أنَّا لو توهمنا قوة قسرية لا تقوى على تحريك فلك الثوابت في المدة المخصوصة إلَّا هذه الحركة البطيئة، وقدرنا أن مثل تلك القوة تقوى على تحريك جسم أقل من ذلك الثوابت، وليكن ذلك فلك القمر بحركة أسرع من الحركة الأولى، فلا يستبعد في العقل أن يقال: إن كل تلك القوة تحرك ذلك الجسم الكبير بتلك الحركة البطيئة، ومثل تلك القوة تحرك الجسم الصغير بتلك الحركة السريعة، ثم إن كل واحد منهما يبقى على ما هو عليه مدة غير متناهية، ومع ظهور هذا الاحتمال لا يظهر وجه الاستدلال.

قال: واعلم أن على هذه الحجة سؤالان آخران:

الأول: إن القائلين بأن للحوادث الماضية أولاً لما قالوا: الحوادث الماضية تزداد كل يوم وكل ما كان كذلك كان متناهياً.

أجاب الشيخ عن ذلك بأن: مجموع الحوادث ما كان موجوداً في وقت من الأوقات، بل الموجود منه أبداً حادث واحد، وإذا لم يكن للمجموع وجود أصلاً لم يلزم من تطرق الزيادة إليها تناهيها، وإذا كان كذلك فلقائل أن يورد هذا الكلام عليهم هاهنا ويقول: الحركات التي تقوى عليها هذه القوة الجسمانية لم يصح عليها الحكم بالزيادة والنقصان؛ لأن مجموعها لا يوجد في شيء من الأوقات، وما لا يكون موجوداً لا يصح الحكم عليه بالزيادة والنقصان.

ولقد أورد عليه هذا السؤال بعض تلامذته فأجاب عنه بأن المحكوم عليه هاهنا كون القوة قوية على تلك الأفعال، وهذا المعنى حاصل في الحال، لا شك أن كون القوة قوية على تحريك الكل أقل من كونها قوية على تحريك الجزء، فوقع التفاوت في قوة القوة على الأمرين، بخلاف الحوادث الماضية؛ فإن مجموعها غير موجود في شيء من الأوقات فاستحال الحكم عليه بالزيادة والنقصان.

وللسائل أن يعود فيقول: أنتم إنما تستدلون على تفاوت قوة القوة على تحرك

الكل والجزء، وبوقوع التفاوت في تلك الأفعال، وحينئذٍ يعود الإشكال الثاني، وهو أن حركات القمر أسرع من حركات زحل، ولئن منع منه مانع وزعم أن ذلك لصغر مدار القمر وسعة مدار زحل، فنذكر حينئذٍ حركة تلك الثوابت مع حركة الفلك الأعظم؛ فإنه لا شك أن حركة الفلك الأعظم أبطأ، ثم لا يلزم من وقوع التفاوت بين الحركتين في السرعة والبطء انتهاء الناقص إلى الانقطاع، فلِمَ لا يجوز أن يُقال: إن حركة الكل أبطأ من حركة الجزء؟ ومع أنه لا يلزم انتهاء حركة الكل إلى الانقطاع.

قال شيخنا، أيّده الله: أمّا قوله: «لِمَ لا يجوز أن يكون تحريك القاسر لكل المقسور أقل من تحريكه لبعضه وإن لم يلزم منه التناهي...؟» إلى آخر ما قرر فمندفع، فإن تفاوت الحركات مع عدم النهاية إنما يتصور فيما إذا لم يكن لابتداء الحركتين مبدأ مفروض، كالتفاوت الواقع بين حركات فلك الثوابت وفلك القمر مثلاً.

وأمّا إذا كان المبدأ للحركتين مفروضاً معيَّناً كما فرض الشيخ كلامه فيه، فإذا فرضنا إحدى الحركتين لا نهاية لها؛ أي: لأعدادها في الطرف الآخر، وهي حركات كل المقسور، فحركة بعض المقسور بمثل تلك القوة القاسرة في مثل أزمنة حركة كل المقسور لا بدّ وأن يكون أكثر عدداً لما بينهما من التفاوت في السرعة والبطء، ويلزم من كونها أكثر عدداً أن تزيد في المسافة المقطوعة على مسافة حركة الكل، وإلا فلو كانت المسافة واحدة مع فرض اتحاد الزمان فيهما على ما سبق لاستحال فرض التفاوت في أعداد الحركات، وقد فرضت متفاوتة، وهو خلف.

وإذا كانت مسافة إحدى الحركتين أنقص من الأخرى مع فرض تساويهما في الابتداء من المبدأ المفروض فلا يعقل أن تكون إحدى المسافتين غير متناهية والأخرى أنقص منها إلَّا والناقصة متناهية، ويلزم من تناهي الناقصة تناهي الزائدة ضرورة أن التفاوت بينهما إنما هو بأمر متناهي.

وإذا كانت المسافتان متناهيتان من الطرفين لزم تناهي الحركات الواقعة فيها، ومن تناهي الحركات تناهي القوة المحركة لها، وعلى هذا فقد خرج الجواب عما ذكره من التمثيل بحركة فلك الثوابت وفلك القمر؛ لأن مبدأ الحركة فيهما غير معيَّن، ولا مفروض حتى لو كان معيَّناً كان الكلام كالكلام فيما نحن فيه.

وما ذكره على جواب الشيخ عن سؤال القائلين تأويله: الحوادث، فإنما يلزم أن لو كان الاستدلال على تناهي قوى القوة المحركة بالتفاوت في الحركات وليس

كذلك، فإن الشيخ يصرح بأن الاستدلال إنما هو على التفاوت في قوة القوة على تحريك الكل والجزء لا على التفاوت بين حركتيهما، وكيف يقال بأن: طريق التفاوت في قوى القوة التفاوت في المقوى عليه، نعم إنما يرد ذلك على من جعل ذلك طريقاً، والشيخ لم يجعله طريقاً.

وأمَّا نحن فطريقنا في بيان التفاوت إنما هو بالتفاوت في المسافة المقطوعة بالحركات، لا بالتفاوت في نفس الحركات، ولا يخفى أن أجزاء المسافة موجودة معاً، فأمكن فرض الزيادة والنقصان فيها، وصح أن يجعل ذلك دليلاً على التفاوت في قوة القوة المحركة للكل والجزء، ولعله طريق للشيخ أيضاً، وعلى ما حققناه في أول هذا الفصل يندفع ما ذكره من السؤال الثاني.

قال الشيخ بعد أن بيَّن أن القوة المحركة للسماء غير متناهية وغير جسمانية، بل مفارقة عقلية: ولعلك تقول: جعلت السماء تتحرك عن مفارق، وقد كنت من قبل منعت أن يكون المباشر للتحريك أمراً عقليًا صرفاً، بل قوة جسمانية، فجوابك: أن هذا الذي يثبت هو محرك أول، ويجوز أن يكون الملاصق للتحريك قوة جسمانية.

قال الشارح: ولقائل أن يقول: هذا الذي تقولونه من أن «العقل مبدأ بعيد والنفس مبدأ قريب» كلام غير محصل.

بيانه: أن المؤثر في وجود هذه الحركات الفلكية إمَّا القوة الجسمانية وغير الجسمانية، وعلى التقديرين يكون المؤثر شيئاً واحداً ويتوجه الإشكال، اللهم إلَّا أن يريدون بكون النفس علة قريبة إنما هو المؤثر في وجود النفس والموجد لها، وهذا معقول مفهوم، لكن العقل لا يكون علة للحركات ألبتة، بل علة لعلتها، فالنفس هي العلة للحركات الجسمانية فقط، وحينئذٍ يتوجه الإشكال.

قال شيخنا، أيَّده الله: أمَّا قوله: «إن المؤثر في وجود هذه الحركات الفلكية إمَّا بالقوة الجسمانية أو غير الجسمانية، وعلى كلا التقديرين يكون المؤثر شيئاً واحداً» على ما قرر فمندفع، فإن حركات الأفلاك منقسمة إلى كلية غير متناهية وإلى جزئية متناهية، وهي كل حركة من آحاد حركاتها، فالمؤثر في الجزء آحاد الحركات بطريق المباشرة هي القوة الجسمانية، والمؤثر في الكلي هو المفارق، وهي النفس الناطقة الكلية؛ أي: الموجودة مع جرم الفلك لا فيه.

فالجوهر المفارق وإن كان مريداً للحركة الكلية فإرادته متعلقة بآحاد الحركات

الجزئية على نحو كلي، غير أنه لا يستقل بإيجادها مخصوصة دون إرادة جزئية، ويكون الجزء مراداً بالإرادة الجزئية لأجل المراد الأول بالإرادة الكلية، وهذا هو المعني بكون المفارق مبدأ بعيداً، وتكون القوة الجسمانية مبدأ قريباً، وإليه الإشارة بما حققه الشيخ في أواخر النمط الثالث، والالتفات إليه يغني عن إعادته.

قال الشيخ: إذا فرضنا جسماً يصدر عنه فعل فإنما يصدر عنه إذا صار شخصه ذلك الشخص المعيَّن، فلو كان جسم فلكي علة لجسم فلكي يحويه لكان إذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة وجد بها الإمكان، وأمَّا الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها، ولكن وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي هما معاً، فإذا اعتبرنا لشخص الحاوي العلة كان معه للمحوي إمكان؛ لأن تشخص العلة متقدم في الوجود على تشخص المعلول، فلا يخلو إمَّا أن يكون عدم الخلاء واجباً مع وجوبه أو غير واجب مع وجوبه.

فإن كان واجباً مع وجوبه كان الملأ المحوي واجباً مع وجوبه، وقد بان أنه يكون ممكناً مع وجوبه، وإن كان غير واجب فهو ممكن في نفسه واجب بعلة، فالخلاء غير ممتنع بذاته، بل بسبب، وقد بان أنه ممتنع بذاته فليس شيء من المساويات علة لما تحته للمحوي فيه، وأمَّا أن يكون المحوي علة لما هو أشرف وأقوى وأعظم منه؛ أعني: الحاوي، فغير مذهوب إليه بوهم ولا ممكن.

قال الشارح: المطلوب من هذا الفصل: بيان أنه لا شيء من الكراب السماوية علة للبعض، واعلم أن ذلك ممكن فرضه على وجهين:

أحدهما:أن يكون الحاوي علة للمحوي.

وثانيهما: أن يكون المحوي علة للحاوي.

والشيخ ابتدأ بإبطال القسم الأول وتحرير ما ذكره من الدلالة أنه لو كان الحاوي علة للمحوي لكان متقدماً عليه، لكن التالي محال والمقدم مثله.

بيان الشرطية: ما مرَّ من أن العلة لا بدّ وأن تكون متقدمة على المعلول، ثم ذكر بيان امتناع التالي بما قرره الشيخ في هذا الفصل.

ثم قال: ولقائل أن يقول: الشرطية ممنوعة، فإنَّا بيَّنا في النمط الخامس أنَّا لا نعقل من تقدم العلة على المعلول إلَّا مجرد تأثيرها فيه، وأنه ليس هناك متصور زائد على ذلك، ثم إن وقعت المساعدة على الشرطية فما الدليل على امتناع التالي.

قوله: لو كان الحاوي متقدماً على المحوي والمحوي مع عدم الخلاء لزم أن يكون الحاوي متقدماً على عدم الخلاء؛ لأن المتقدم على المع متقدم.

قلنا: لا نسلِّم أن المتقدم على المع متقدم.

بيانه: أن عندكم الحاوي مع العقلي الذي هو علة المحوي، فالحاوي مع المتقدم على المحوي ولم يلزم عندكم تقدمه عليه، فإذا لم يجب أن يكون ما مع المتقدم متقدماً فلِمَ لا يجوز أن يقال أيضاً مع المتأخر: لا يجب أن يكون متأخراً؟ وما الفرق بين الأمرين؟ ثم إن وقعت المساعدة على أن الحاوي تقدم على المحوي تقدم على عدم الخلاء فلِمَ قلتم: إن ذلك محال؟

قوله: «لأن المتوقف على الغير ممكن لذاته».

قلنا: لا نسلِّم أن الخلاء ممتنع لذاته على ما مرَّ القول فيه في مسألة الخلاء.

قال شيخنا، أيّده الله: أمَّا ما ذكره في تقرير منع الشرطية، فجوابه ما سبق في موضعه.

وقوله: «لا نسلم أن المتقدم على المع متقدم» ظاهر الإحالة، فإن العقل ببديهته يشهد بأن المتقدم على أحد المعيين يكون موجوداً مع الآخر، فلا يعقل كون الشيء الواحد مع أحد المعيين ومتقدم على الآخر، وما ذكره من الإلزام فإنما يلزم أن لو كان الحاوي والعقل الذي هو علة المحوي معاً، ولا يلزم من كونهما معلولي علة واحدة أن يكونا معاً؛ لجواز أن يكون تأثير العلة في الحاوي متأخراً عن تأثيرها في العقل الذي هو علة المحوي، وهما كما يقول في الصور الجوهرية والنفوس الإنسانية، فإنها وإن كانت معلولة لعلة واحدة وهي العقل الفعال فليس وجودها معاً، بل البعض متقدم والبعض متأخر، فلِمَ لا يجوز أن يكون تأثير العلة في العقل الذي علة المحوي متقدماً على تأثيرها في الحاوي لمعنى ما، وعند ذلك فلا يلزم أن يكون الحاوي متأخراً عن المحوي؟

ثم وإن قدَّرنا أن الحاوي مع العقل الذي هو علة المحوي فغايته تخطئة الخصم حيث أنه قضى بأن الموجود مع المتقدم لا يكون متقدماً، ولا يلزم من تخطئته هاهنا أن يكون مخطئاً في قوله بأن المتقدم على أحد المعيين يكون متقدماً على الآخر، وما ذكره من منع كون الخلاء ممتنعاً لذاته فقد سبق إبطاله في موضعه.

قال الشيخ: ولعلك تقول: هب أن علة الجسم السماوي غير جسم، فلا بدّ من أن

تقول: إنه يلزم من غير الجسم حاوي ومحوي سواء كان عن واحد أو عن اثنين، ولا محالة أن إمكان الخلاء مع وجود الحاوي قد يعرض هاهنا كما يعرض فيما مضى ذكره؛ لأنك تجعل للحاوي وجوداً عن علة قبل وجود المحوي، فاسمع واعلم أن الحاوي إنما كان وجوده يصحب إمكان المحوي إذا كان علة تسبق المحوي، فيكون للمحوي مع وجوده إمكان حين يتجدد لوجوده السطح، ولا يجب معه ما يملأه إن كان معلولاً، بل يجب بعده.

وأمَّا إذا لم يكن علة، بل كان مع العلة لم يجب أن يسبق تجدد سطحه الداخل وجود الملأ الذي فيه؛ لأنه ليس هناك سبق زماني أصلاً، وأمَّا الذاتي فإنما يكون للعلة لا لما ليس بعلة، بل مع العلة، بل بقول: إن الحاوي والمحوي وجبا معاً عن شيئين.

قال الشارح: حاصل هذا الجواب يرجع إلى أن ما مع المتقدم بالذات لا يجب أن يكون متقدماً، وقد عرفت أن أصل الدليل مبني على أن ما مع المتأخر بالذات يجب أن يكون متأخراً بالذات، ولا بدّ من الفرق بين هذين المقامين، وإنه صعب.

ثم قال: وهاهنا بحث، وهو أن الشيخ قال: «وأمَّا المتقدم الذاتي فإنما يكون للعلة لا لما ليس بعلة»، وفي هذا الكلام نظر؛ لأن المتقدم الذاتي ينقسم إلى: التقدم بالطبع، كتقدم الواحد على الاثنين والواحد ليس علة للاثنين، وإلى: التقدم بالعلية، كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح، فالقول بأن التقدم الذاتي إنما يكون للعلة ليس بجيد.

وعند ذلك لقائل أن يقول: هب أن ما مع العلة لا يجب أن يكون قبله بالعليَّة، لكن لِمَ لا يجوز أن يكون قبله بالطبع؟ لأنَّا بينَّا أن التقدم بالذات جنس تحته نوعان، ولا يلزم من انتفاء أحد نوعي جنس انتفاء النوع الآخر، وبتقدير أن يكون الحاوي متقدماً على المحوي بالطبع لا بالعليَّة عاد الإلزام.

قال شيخنا، أيَّده الله: المراد من قول الشيخ: «إن الحاوي مع علة المحوي أنه معه بالمعلولية؛ أي: أنهما معلولان لعلة واحدة، ولا يلزم من ذلك أن يكون متقدماً على المحوي ضرورة تقدم العقل الذي كان معلولاً لمعه عليَّة على ما حققناه في الفصل الذي قبله، ويجب حمل كلام الشيخ في كون الحاوي مع علة المحوي على هذا، وإلا فلو كان معه بالوجود لاستحال ألَّا يكون متقدماً على المحوي بالوجود، وإن كان غير مستحيل فغير مستحيل أن يكون ما مع غير متأخر عما هو متأخر عن الآخر،

وكان الفرق كما قال الشارح عسيراً.

وما ذكره من الاستدراك على قول الشيخ: «وأمَّا التقدم الذاتي فإنما يكون للعلة» فإنما يصح أن لو كان التقدم الذاتي شاملاً للتقدم بالطبع، وليس كذلك في اصطلاح الشيخ، بل العام للتقدم بالعليَّة، والتقدم بالطبع إنما هو التقدم بالوجود، وأمَّا من فسر التقدم بالذات يكون التقدم مفتقراً إليه في الوجود من غير عكس كما سبق تعريفه، فالاستدراك لازم عليه.

قوله: «هب أن ما مع العلة لا يكون قبله بالعليَّة، لكن لِمَ لا يجوز أن يكون قبله بالطبع؟».

قلت: الشيخ إنما أبطل تقرير أن ما مع العلة لا يكون قبله بالعليَّة قول من يعتقد أنه يجب أن يكون متقدماً بالعليَّة لا غيره من وجوه التقدم، فلا يرد عليه الاستدراك، نعم لو طولب بالدلالة على إبطال التقدم بجهة أخرى كان طريقه ما ذكرناه من الفصل المتقدم.

قال الشيخ: وليس يجوز أن تترتب العقليات ترتيبها، ويلزم الجسم السماوي عن آخرها؛ لأن لكل جسم سماوي مبدأ عقلياً؛ إذ ليس الجرم السماوي يتوسط جرم سماوي، فيجب أن تكون الأجرام السماوية تبتدئ في الوجود مع استمرار باقٍ في الجواهر العقلية من حيث لزوم وجودها نازلة في استفادة الوجود مع نزول السماويات.

قال الشارح: التفسير لما ثبت أن هاهنا عقولاً وأجساماً فلا يخلو إمَّا أن يُقال: صدر عن كل عقل عقل فقط إلى أن ينتهي الأمر إلى آخر العقول، ثم تبتدئ السماوات من ذلك العقل الأخير، وإمَّا ألَّا يكون كذلك، والأول محال؛ لأن العقل الأخير لا يجوز أن يصدر عنه إلَّا فلك واحد؛ لأن الواحد لا يصدر عنه إلَّا واحد.

سائر الأفلاك لا يمكن إسنادها إلى الفلك الأخير؛ لما ثبت أن فلكاً لا يجوز ألَّا يكون علة لفلك آخر، ولا يجوز إسنادها إلى سائر العقول؛ لأنَّا على هذا الفرض قلنا: إن شيئاً من العقول لا يصدر عنه الفلك إلَّا العقل الأخير، ولما بطل هذا القسم ثبت أن الأجسام السماوية تبتدئ في الوجود مع استمرار الجواهر العقلية، فيصدر عن العقل الأول عقل وفلك، ثم عن ذلك العقل عقل آخر وفلك آخر إلى آخر المراتب.

قال: ولقائل أن يقول: لِمَ لا يجوز أن يُقال: أنه صدر عن العقل الأول عقل واحد فقط، وعن ذلك الواحد واحد آخر إلى الألف أو أكثر بحيث لا يصدر عن العقل

الواحد إلَّا عقل واحد، ثم بعد ذلك يوجد عقل يصدر عنه عقل وفلك، ثم عن ذلك العقل عقل وفلك آخر؟

وبالجملة: يكون في أول الأمر عقول كثيرة نازلة من غير الأفلاك، ثم يكون عقل وفلك، ثم بعده عقول كثيرة من غير أفلاك، ثم بعده عقل آخر وفلك آخر، وعلى هذا التقرير لا يلزم أن تكون الأجرام السماوية مساوية للعقول.

قال شيخنا ﷺ: العقول المعلولة قد استوت كلها فيما لها من الجهات التي باعتبارها تكون عنها الكثرة، وهي كون كل واحد منها واحداً بغيره، ممكناً بذاته، عالماً بنفسه، عالماً بمبدئه على ما يأتي، فلو فرضنا أن بعضها صدر عنه عقل وفلك ونفس باعتبار ما له من الجهات المذكورة، والبعض لم يصدر عنه عقل واحد فقط مع مساوته لما صدر عنه العقل والفلك والنفس كان تحكماً، فإنه ليس ما صدرت عنه الكثرة مع مساوته للآخر في الجهات الموجبة للكثرة أولى من الآخر، ولا ما صدر عنه الواحد بالوحدة أولى ما صدرت عنه الكثرة، فلم يبقَ إلَّا الاشتراك، أمَّا في صدور الكثرة عن كل واحد وإذا سلم بطلان الثاني ضرورة تسليم صدور الكثرة عن بعضها، فلم يبقَ إلَّا القسم الأول.

قال الشيخ: فمن الضرورة إذاً أن يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي، ومعلوم أن الاثنين إنما يلزمان من واحد من حسَّين ولا حس اختلاف هناك إلَّا ما كان لكل شيء منها أنه بذاته إمكان الوجود، وبالأول واجب الوجود، وأنه يعقل ذاته ويعقل الأول، فيكون بما له من عقله الأول الموجب لوجوده وبما له من حاله عدَّه مبدأ لشيء، وبما له من ذاته مبدأ لشيء آخر، ولأنه معلول فلا مانع أن يكون هو متقوماً من مختلفات، وكيف لا وله ماهية إمكانية، ووجود من غيره واجب.

ثم يجب أن يكون الأمر الصوري منه مبدأ للكائن الصوري، والأمر الأشبه بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة، فيكون بما هو عاقل للأول الذي وجب به مبدأ لجوهر عقلي، وبالآخر مبدأ لجوهر سماوي، ويجوز أن يكون للآخر تفصيل أيضاً إلى أمرين بهما يصير سبباً لصورة ومادة جسميين.

قال الشارح: بعد تفسير الغرض من كلام الشيخ نقول: إن كلام الشيخ في هذا

الفصل متخبط في هذا الكتاب وفي سائر كتبه؛ لأن كلامه مشعر بالأنانة[1] إنما تصدر من عقل وفلك عين العقل الأول؛ لما فيه من الإمكان لذاته والوجوب لغيره، وتارة لأنه يعقل نفسه ويعقل غيره.

ولقد كان من الواجب عليه أن يُفصِّل القول فيه، ويبيّن أن مصدر المعلولين هو الإمكان والوجوب، أو علمه بذاته، أو علمه بعلته، فإن المجمجة غير لائقة بهذا الموضع، ونحن نتكلم بعون الله وتوفيقه على القسمين معاً، فنقول: إن الإمكان والوجوب بالغير والوجود بشيء من هذه الثلاثة لا يصلح للعليَّة، أمَّا الإمكان فلوجوه:

الأول: هو أن الإمكان ليس أمراً وجودياً، وما لا يكون موجوداً لا يكون علة للموجود.

أمَّا الصغرى: فقد مر تقريرها في النمط الخامس، والذي نريده الآن أن نقول: لو كان الإمكان أمراً وجودياً لكان إمَّا أن يكون واجباً لذاته أو ممكناً لذاته، والأول باطل وإلا لكان واجب الوجود أكثر من واحد، وأيضاً فلأن الإمكان صفة مفتقرة إلى الموصوف، والمفتقر إلى الغير لا يكون واجباً لذاته، وإن كان ممكناً فإمَّا أن يفتقر إلى علة أو لا يفتقر، فإن لم يفتقر فقد استغنى الممكن عن العلة، وذلك يسد باب إثبات واجب الوجود.

وإن افتقر فعلَّته: إمَّا الباري تعالى، وإمَّا العقل الأول، وإمَّا شيء ثالث، والأول باطل؛ لأن الباري تعالى علة لوجود العقل الأول، فلو كان أيضاً علة لوجود ذلك الإمكان لكان قد صدر عنه تعالى معلولات وذلك يهدم قاعدة هذا الباب، والثاني أيضاً باطل؛ لأن علة الشيء الموجود متقدمة بالوجود على المعلول عندهم، فلو كان العقل الأول علة لإمكان نفسه لزم أن يكون وجوده سابقاً على إمكانه، وذلك محال؛ لأن وجوده من غيره وإمكانه من ذاته، وما بالذات أقدم مما بالغير، والثالث أيضاً باطل؛ لأن ما عدا الباري تعالى والعقل الأول معلول العقل الأول علة لإمكانه، فيلزم أن يكون إمكاناً متأخراً عن وجوده بمراتب وهو محال، فثبت أن الإمكان لا يمكن أن يكون إلَّا وجودياً.

وأمَّا بيان الكبرى: فهو أن العدم الصرف لا يصلح أن يكون علة؛ إذ هو يسد باب

---

(1) هو مصطلح للذات الوحيدة.

إثبات واجب الوجود، فهذا برهان باهر قاهر على أن الإمكان لا يجوز أن يكون علة لوجود الفلك، وأي عاقل يجوز أن يقول: المفتقر لوجود هذه الأجسام العظيمة مجرد وصف عدمي لا ثبوت له أصلاً، والعجب أن هؤلاء اتفقوا على أنه لا يجوز أن يكون جسم علة لجسم آخر، وعلَّلوا ذلك بأن الجسم مركب من الهيولى، والصورة لا تعقل إلَّا بمشاركة الهيولى، والهيولى ذاتها قابل، ولا معنى للقبول إلَّا الإمكان، فلأجل ما بين الجسم وبين الإمكان من هذا التعلق البعيد أخرجوا الجسم عن أن يكون له صلاحية العليَّة والتأثير، ثم جاءوا جعلوا نفس الإمكان علة، فما هذا التعسف الشديد؟

الحجة الثانية: أن الأدلة على أن الوجود في الموجودات أمر واحد، وأن الجسمية في الأجسام أمر واحد، فهي أيضاً دالة على أن الإمكان في الممكنات أمر واحد، وقد تقرر في بداية العقول أن حكم الشيء حكم مثله، فلو صح إمكان لأن يكون علة الشيء لصح كل إمكان أن يكون علة لذلك الشيء، فإذا صلح إمكان العقل الأول لأن يكون علة للفلك الأول فليصلح إمكان ذلك الفلك نفسه لأن يكون علة لوجود نفسه، وحينئذٍ يكون الفلك موجوداً لذاته، ويخرج عن كونه ممكناً.

فالحاصل: أن الإمكان لو كان علة لشيء لوجب ألَّا يكون في الوجود موجود ممكن، ولما كان التالي محال فالمقدم مثله، وأمَّا أن مجرد الوجود لا يصلح للعلية فالأمر فيه أيضاً كذلك؛ لأن وجود كل شيء يساوي وجود غيره، فلو صلح وجود لعليَّة لصلح كل وجود لها، وأمَّا كونه واجباً بالغير فهو ليس بصفة ثبوته وإلا لكانت ممكنة؛ لأن وجوبه بالغير إضافة عارضة بالنسبة إلى الغير، والإضافات متأخرة وممكنة، فلا بدّ لها من سبب، فيكون وجوبه به زائد عليه، ولزم التسلسل، فظهر أنه لا الإمكان ولا الوجود ولا الوجوب بالغير صالح للعليَّة.

وأمَّا الاحتمال الثاني: وهو أن يجعل كون العقل عاقلاً لذاته ولعليَّة علة للمعلولين المذكورين فلأنَّا قد دللنا في سائر كتبنا على أن علمه بذاته وبغيره لا بدّ وأن يكون زائداً على ذاته، وحينئذٍ يعود البحث عن ذلك الزائد، ولساعد الآن على أن علم الشيء بنفسه وبغيره قد يكون نفس نفسه في الجملة.

ونقول: علم العقل الأول بنفسه وبعلته إمَّا أن يكون نفس نفسه أو زائداً عليها، فإن كان الأول فمعلوم أنه لا كثرة فيه إلَّا بالإمكان والوجود والوجوب، فحينئذٍ يعود الإشكال الأول، وإن كان زائداً عليه عاد الطلب في علة حصول ذلك الزائد، وإشكال

آخر، وهو أن كل علم تعلق بمعلوم واحد من وجه واحد فهما مثلان؛ لأن العلم عندكم صورة مساوية للمعلوم، فإذا كان المعلوم واحد كانت الصورتان متساويتين.

وإذا كان كذلك استحال أن يكون علم العقل بنفسه علة للفلك، وعلم معلوله به علة لعقل آخر؛ لاستحالة أن تكون الأشياء المتساوية مختلفة في اللوازم، ولا دافع لهذا السؤال إلا أن المعلول لا يعرف علته كما تعرف تلك نفسها، غير إن وقعت المساعدة على أن هذه الاعتبارات صالحة للعليَّة ولكنها غير كافية؛ وذلك لأن الفلك ليس موجوداً واحداً، بل هو مركب من الهيولى والصورة الجسمية والصورة النوعية والمقدار الخاص والشكل الخاص والوضع الخاص.

وبالجملة: فله من كل مقولة من المقولات العشر نوع أو أنواع، فهذه الأمور الكثيرة إذا أسندناها إلى جهة واحدة في العقل الأول أو جهتين لزم انتساب أكثر من الواحد إلى الجهة الواحدة، وهو يقتضي هدم هذه القاعدة والأساس، وليكتفِ بهذا القدر من الإشكالات.

قال: وأمَّا قوله: «ولأنه معلول؛ فلأنه لا مانع من أن يكون هو متقوماً من مختلفات» ففيه إشكال؛ لأن عنده علة الشيء المركب لا بدّ وأن تكون علة أولاً لأجزائه ومقوماته، فلو كان المعلول الأول متقوماً من المختلفات لوجب أن يكون البارئ تعالى علة لتلك الأمور، فيكون قد صدر عنه أكثر من الواحد، وذلك يهدم أصلهم، إلَّا أن يُقال: أنه علة لأحد أجزاء الماهية فقط، وبواسطته يكون علة للماهية.

لكنا نقول: الجزء الآخر من الماهية إن لم يكن مفتقراً إلى علة أصلاً كان واجباً لذاته وهو محال، وإن افتقر إليها فإمَّا أن تكون تلك العلة هي الجزء الأول الذي صدر عن البارئ تعالى، فحينئذٍ يكون معلول البارئ تعالى هو أحد الجزأين، والجزء الثاني معلول العلة، فيكون معلول الأول بسيطاً، فيمتنع تقومه من المختلفات.

وقد فرضنا أنه لا يمتنع، هذا خلف، أو شيء آخر وهو أيضاً محال؛ لأن ما عدا البارئ تعالى وهذه الماهية المركبة من هذين الجزأين معلول هذه الماهية المركبة، فلو جعلنا شيئاً آخر علة لأحد جزئيه، لكنا قد جعلنا شيئاً من معلولات المعلول الأول علة لأحد أجزائه، وذلك محال، فظهر أنه لا يجوز أن يكون المعلول الأول مركباً من المقومات، وبه يظهر فساد قولهم: الجوهر جنس لما تحته؛ لأنه لو كان كذلك لكان العقل الأول الداخل فيه مركباً من الجنس والفصل، وقد بيَّنا أنه محال.

وأمَّا قوله: «وكيف لا وله ماهية إمكانية ووجود غيره» فاعلم أنه يشبه أن يكون المراد منه الاستدلال على الدعوى التي ذكرها من أن المعلول لا يمتنع أن يكون مركباً من المقومات، لكن هذا الاستدلال ضعيف جداً؛ لأن إمكان الشيء صفة إضافية عارضة لماهيته، والوجود أيضاً صفة عرضية، وكثرة العوارض الخارجية لا تقتضي كثرة في الماهية، فإن البارئ تعالى له صفات إضافية كثيرة عارضة لذاته، ولا يلزم من ذلك كون ذاته متقومة بأمور مختلفة، ولأن الشيخ في النمط السابع من هذا الكتاب بأن علة علم البارئ تعالى للأشياء كثيرة لازمة لذاته.

ولم يلزم من كثرة تلك اللوازم وقوع الكثرة في ذاته، فظهر أن الاستدراك بالكثرة الحاصلة من الإمكان والوجود على كون الماهية متكثرة غير صحيح، اللهم إلَّا أن يُقال: أنه ما عنى بالماهية الأمر الذي هو معروض الإمكان والوجود، بل المجموع الحاصل من تلك الماهية ومن الإمكان والوجود، ولا شك أن ذلك المجموع مركب وفيه كثرة، لكنا لو قنعنا بمثل هذه الكثرة في أن يكون مصدر المعلولات الكثيرة فهي حاصلة لذات الله تعالى؛ لأن ذاته إذا أخذت مع السلوب الكثير والإضافات الكثيرة حصلت هناك كثرة كثيرة جدًّا، فلما لا يجعل ذات الله تعالى مصدراً للمركبات الكثيرة.

وأمَّا قوله: «ثم يجب أن يكون الأمر الصوري مبدأ للكائن الصوري، والأمر الأشبه بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة» فاعلم أنه لم يذكر على هذه المقدمة دلالة، والذي عوَّل عليه في سائر كتبه هو أن الأشرف يتبع الأشرف مع أنه هو الذي قال في كتاب «البرهان» من «الشفاء»: إذا رأيت الرجل العلمي هذا شريف وهذا خسيس فاعلم أنه قد خطب، فليت شعري كيف استجاز استعمال هذه المقدمة الخطابية في هذه المباحث العلمية.

قال شيخنا ﷺ: أمَّا هذه المسألة: فهي أشكل المسائل وأغمضها غوراً، والإشكالات الواردة عليها فإشكالات مشكلة وإلزامات لازمة، وليس شيء منها مكتسباً لهذا الشارح، بل هي لصاحب «التهافت» ومع هذا فإنَّا نشير إلى جواب كل واحد بطريق الإمكان.

أمَّا ما ذكره من التخبط في كلام الشيخ فهو بفهمه أولى؛ وذلك لأن الشيخ قد صرح هاهنا بأن ما للعقل الأول من الجهات التي باعتبارها تكون عنها الكثرة إنما هي وجوبه بعلته، وإمكانه بذاته، وعلمه بذاته، وعلمه بمبدئه، وأنه بما له من عقله الأول

الموجب لوجوده، وبما له من حاله عنده مبدأ الشيء، وبما له من ذاته مبدأ لشيء آخر معناه: أنه باعتبار وجوبه بعلَّته يكون مبدأ لجوهر عقلي، وباعتبار حاله عنده-أي: علمه بعلته-يكون مبدأ لجوهر نفساني؛ أي: نفس الفلك، لا أنه باعتبار وجوبه بمبدئه أو بما له من حاله عنده علة لشيء واحد، وبما له من ذاته-أي: إمكانه وعلمه بنفسه-يكون مبدأ لشيء آخر؛ أي: هو مبدأ بإمكانه لمادة الفلك، وبعلمه بنفسه مبدأ لصورته الجسمانية.

وهذا هو المعنى بقوله: «ويجوز أن يكون-أي: لما له من ذاته-تفصيل أيضاً إلى أمرين بهما يصير سبباً لصورة ومادة جسميين» ترتيباً لكل شيء على ما يناسبه، وليس في ذلك تخبُّط أصلاً في هذا الكتاب، نعم ربما أشار في بعض كتبه إلى التنبيه على بعض الجزئيات اعتماداً على فهم الباقي من كلامه في هذا الكتاب وغيره من كتبه.

وأمَّا قوله: «إن الإمكان ليس أمراً وجودياً، وما لا يكون موجوداً لا يكون علة للموجود».

قلنا: لِمَ قال: إن الإمكان غير وجودي، وما قرره في النمط الخامس من الدلائل عليه فقد سبق وجه إبطالها؟

وقوله: «لو كان الإمكان أمراً وجودياً لكان إمَّا أن يكون واجباً لذاته أو ممكناً لذاته».

قلنا: متى يقال في الوجودي: «أنه إمَّا واجب لذاته وإمَّا ممكن لذاته» إذا كانت ضميمة فهي نفس الإمكان، أو إذا لم يكن الأول عدم، فلِمَ قال: إن الإمكان لا يخلو عن أن يكون واجباً لذاته أو ممكناً لذاته؟ إذ لا سبيل إلى كونه واجباً لما قرر، ولا إلى كونه ممكناً، فإن وصف الإمكان بالإمكان متعذر جدًّا؛ لما فيه من الإفضاء إلى التسلسل المحال، فإذاً الإمكان غير قائل لهذا التقسيم، ثم وإن سلمنا أن الإمكان لا يخرج عن أن يكون واجباً أو ممكناً لذاته فلِمَ قال: إنه ليس بممكن؟[1].

---

(1) قال الشيخ المصنف في «الأبكار»: قولهم: لو كان مماثلاً؛ لاشتركا في الوجوب، أو الإمكان. قلنا: لا معنى لكون وجوب واجب الوجود واجباً لذاته، غير أن ذات واجب الوجود لذاتها، لا تفتقر في اتصافها بالوجود إلى علة خارجة، ولا معنى لكون الممكنات ممكنات الوجود، غير أن ذات ما قيل أنه ممكن لذاته، لا يقتضي الوجود لذاته، ولا العدم؛ فالاختلاف إنما هو عائد إلى الذوات، لا إلى صفة الوجود المشترك؛ والذوات المختلفة. قولهم: لا نسلم أنه يلزم من وجود =

قوله: لأنه إمَّا أن يفتقر إلى علمه أو لا يفتقر.

قلنا: أمكن أن يقال: أنه مفتقر إلى العلة القابلة دون الفاعلة، وبه يحقق حقيقة الممكن من حيث هو ممكن، إذا الممكن هو ما يفتقر في وجوده إلى غير ذاته، ولا يخفى أن الافتقار إلى شيء ما مطلقاً أعمّ من الافتقار إلى العلة الفاعلة، هذا هو المعنى بقولهم: إن هذه الصفات من توابع الذات.

قوله: «يلزم من ذلك سد باب إثبات واجب الوجود» ليس كذلك، فإنه يلزم من استغناء الممكن المفتقر إلى القابل غير الفاعل استغناء كل ممكن، وهو وما لا قابل له كالعقول المفارقة، فإنهما لو استغنت عن الفاعل مع استغنائها عن القابل وغيره من العلل لكانت واجبة لذاتها، ولما تحقق معنى إمكانها لذاتها، ثم وإن ساعدنا على أن الإمكان أمر عدمي، لكن ما ذكره من الإشكال إنما يلزم أن لو كان الإمكان بنفسه علة لأمر ما، وليس كذلك، بل المراد من قول الشيخ: «إنه بما له من الإمكان مبدأ لكذا» أي: ذات العقل من جهة اتصافها بالإمكان علة لكذا لا نفس الإمكان.

ولا يخفى الفرق بين جعل الصفة العدمية مبدأ وبين جعل الذات المتصفة بالصفة العدمية مبدأ، فإن الذات من حيث هي متصفة بالصفة العدمية لها اعتبار زائد على نفس كونها ذاتاً، فلِمَ قال: إنها بهذا الاعتبار لا تكون مبدأ؟ وعلى هذا فقد اندفع ما ذكره من التهويل والتشنيع.

قوله: «إنهم أخرجوا الهيولى عن أن تكون فاعلة» لكونها قابلة مسألة.

قوله: «ولا معنى للقبول إلّا الإمكان» ليس كذلك، وإلا كان اسم القبول والإمكان مترادفين، وكان كل إمكان قبول وكل قبول إمكان، ويلزم من ذلك أن تكون

= المصحح وجود الصحة. قلنا: إذا ثبت التساوي في المصحح؛ فما ثبت لأحد المتماثلين يكون ثابتاً للآخر.

قولهم: جاز أن لا تكون ذات الرب -تعالى- قابلة للرؤية. قلنا: لو لم تكن قابلة للرؤية؛ لما كان المصحح موجوداً، ولا معنى للمصحح للرؤية غير القابل لها. وإن امتنع أن يكون مرئياً؛ فقد فات ما لا بدّ منه في صحة الرؤية. وعند ذلك: فالمصحح لا يكون موجوداً؛ فإنه لا معنى للمصحح إلا ما يتحقق صحة الرؤية به، وفي ذلك منع وجود المصحح بعد تسليمه؛ وبه يندفع القول باحتمال وجود المانع أيضاً. كيف وأنه يلزم من اعتبار قبول القوابل المختلفة في صحة الرؤية، اختلاف المصحح؛ وهو محال على ما تقدم. وعلى هذا: فقد اندفع ما ذكروه من احتمال وجود المانع. [408/1] بتحقيقنا.

كل علة فاعلة قابلة إذا كان إيجادها للمعول ممكناً ضرورة كون الإمكان هو القبول، ولا يخفى ما فيه من الخبط، اللهم إلَّا أن يفسر القبول بإمكان خاص، وهو إمكان حلول الصورة في العلة القابلة.

ولكن لا يخفى أن كون العلة القابلة محل وكون الصورة حالة فيها غير إمكان الحلول، وكون الشيء محلاً لغيره غير كونه فاعلاً له، وعند ذلك فإمَّا أن يكون فاعلاً من جهة كونه محلاً أو من جهة أخرى لا جائز أن تكون الجهة واحدة، وإلا لما وقع الفرق بين كون الشيء فاعلاً ومحلاً، وإن كان من جهة أخرى فقد علم أن الهيولى بسيطة، وأن البسيط ليس له جهات مختلفة حتى يكون تأثيره مختلفاً، فلهذا المعنى اتسع كون الهيولى فاعلة لا لما ذكر.

وما ذكره في الحجة الثانية من أن «الإمكان في الممكنات أمر واحد» فإنما يلزم ما ذكره من الإشكال المبني عليه أن لو كان الإمكان فيما نحن فيه علة بجهة عمومه لا بجهة خصوصه، وأمَّا إذا كان علة بجهة خصوصه فلا؛ إذ لا اشتراك في خصوصيته وتعيُّنه، وعند ذلك فلِمَ قال بامتناع التعليل بجهة الخصوصية لا بجهة العموم؟

ثم وإن قدَّرنا أنه معتبر من جهة عمومه، ولكن إنما يلزم ما ذكره من المحال أن لو كان هو نفس المؤثر، وأمَّا إذا كان المؤثر هو الماهية المتصفة كما أسلفناه فلا؛ إذ لا اشتراك في تلك الماهية بين الممكنات، وعلى هذا يكون الجواب عما ذكره على التعليل بالوجود أيضاً.

وما ذكره من الإشكال على كونه واجباً بغيره فقد أمكن دفعه بأن يقال: الصفة الثبوتية الممكنة هي وجوب وجوده لا مع ضميمة كونه بالغير، ويكون السبب هو ذلك الغير من غير تسلسل، ثم وإن كان وجوب وجوده بغيره وصفاً عدمياً فالجواب عنه ما سبق في الإمكان.

وقوله: «كونه عاقلاً لذاته ولعلته إمَّا أن يكون هو نفسه أو زائداً عليه».

قلنا: بل هو زائد عليه.

قوله: «فيعود الطلب في علة حصول ذلك الزائد».

قلنا: ليس كل زائد على الشيء يجب أن يكون له علة، فإن البارئ تعالى متصف بصفات زائدة على ذاته من السلوب والإضافات، ولا يقال: هي معلولة، فإن قال فهذه إمَّا أن تكون صفات وجودية أو سلبية عاد الكلام إلى ما سبق من الإشكالات وجوابها،

وما ذكره من الإشكال على تعلق العلم بالمعلوم الواحد فجوابه ما نبَّه عليه.

قوله: «إن هذه الاعتبارات وإن صلحت للعليَّة فغير كافية» لما قرر فغير لازم؛ وذلك لأن الفلك ومقوماته من المادة والصورة هو الذي يجب أن يكون معلولاً للعقل، وأمَّا ما سوى ذلك من العوارض المذكورة فتابعة لجرم الفلك في وجوده، ولا يبعد أن يكون هو العلة لها باعتبارات أخرى مفصَّلة يعرفها الباحث عنها.

أمَّا أن يكون معلوله للعقل وما ذكره من الإشكال على قول الشيخ فلأنه معلول، فلا مانع من أن يكون متقوماً بمختلفات تقويم الحقيقة، وليس كذلك، بل المراد به: تقويم الوجود، معناه: أن قوام وجوده لا يكون إلَّا بمختلفات؛ أي: أمور مختلفة لازمة عارضة، أمَّا إن تكون داخلة في ماهيته فلا، ويجب حمل كلام الشيخ على هذا الذي هو أولى بمقصده.

ولهذا قال: وكيف لا وله ماهية إمكانية ووجود من غيره، وليس الإمكان ولا الوجود من الغير مقوماً لذات العقل تقويم حقيقة، وعند ذلك فالإشكال لا يكون لازماً، وما ذكره من الإشكال على كون الجوهر جنساً لما تحته من العقول البسيطة فالحق أنه إشكال مشكل.

فإنَّا إذا قلنا: إن الجوهر جنس للعقول والعقول نوع منه، وإن النوع من الجنس لا يفضل عليه إلَّا بالفصل، وقلنا مع ذلك: إن العقول بسيطة لا تركيب فيها، لم يكن للجمع بين هذه القضايا سبيل، ولا للقول بها طريق محصل إلَّا أن يقال بأن الجواهر البسيطة كالعقول والنفوس الفلكية والإنسانية والمواد والصور الجوهرية، وإن كانت مقوماتها مختلفة والجوهر مقول عليها قولاً ذاتياً في جواب «ما هي؟» وكان الجوهر بذلك شابهاً للجنس، فليس جنساً لها على التحقيق، بل قوله عليها قول الذاتيات العامة على الحقائق المركبة؛ أي: ما ذاتياتها من أجناس مختلفة.

وذلك كقول: الجوهر أو الشيء على الأسود والأبيض مختلف الحقيقة بأمور ذاتية، وهي: السواد والبياض، ومشتركان في أمر ذاتي، وهو مفهوم الشبيه، وليس مفهوم الشيء جنساً للأسود والأبيض بل ذاتي عام فقط، وليس مفهوم السواد والبياض فصلاً للأسود والأبيض وإن كان مفهوماً لمفهوم الأسود والأبيض، بل ذاتي خاص فقط، والأعمّ داخل تحت مقولة الكيف.

وإنما كان كذلك؛ لأن من تمام قيود الجنس أن يكون ما تخصص منه بنوع دون

نوع لا قوام له في الوجود دون الذاتي الخاص، ولا تتبدل عليه الفصول، كالحصة الخاصة بالإنسان والفرس من الحيوان، ولا كذلك الشيء الخاص بالأسود والأبيض من الجوهر بالنسبة إلى السواد والبياض المقومين لمفهوم الأسود والأبيض؛ إذ هو غير متوقف في وجوده عليهما، هكذا ذكره الشيخ، وقد سبق تحقيق هذا فيما تقدم.

وإذا عرف ذلك فلا مانع من أن يكون الجوهر مقولاً على هذه الجواهر البسيطة قول الذاتي العام على الحقائق المركبة، ويكون اختلافها مفهوماً بها بأمور عارضة تابعة لذواتها لا بفصول، وما ذكره من الإشكال على قوله: «وكيف لا وله ماهية إمكانية ووجود من غيره» فقد سبق جوابه.

قوله: «فمثل هذه الكثرة موجود في حق الإله تعالى، فلِمَ لا يكون مصدراً للكثرة» فإنما يلزم أن لو كان ما قيل بكونه مصدراً للكثرة في العقل متحقق في حق الله تعالى، وهو وجوبه بغيره وإمكانه في نفسه وعلمه بمبدئه، وليس كذلك، وإذا لم يقع الاشتراك فيما هو متعلق الكثرة في العقل بينه وبين الله تعالى لم يلزم صدور الكثرة عن الله تعالى، فإنه ليس يلزم من صدور الكثرة باعتبار بعض الجهات صدورها عن جهات أُخر كما لا يلزم من كون بعض الموجودات علة لشيء أن يكون غيره أيضاً علة لذلك الشيء.

وقوله على قول الشيخ: «إن الأشرف يتبع الأشرف والأخس يتبع الأخس»: «إن هذه قضية خطابية فكيف استجاز استعمالها في المباحث العلمية» فمندفع، أمّا أولاً: فلأنه إذا ثبت أن بعض المبادئ أشرف والبعض أخس، وأن بعض المعلولات أشرف والبعض أخس، وأنه لا بدّ من إسناد كل واحد إلى واحد، فالفطرة تقضي بوجوب إسناد الأشرف إلى الأشرف والأخس إلى الأخس، ولذلك اكتفى الشيخ به تعويلاً على شهادة الفطرة بذلك لا أن ذلك استدلال بقضية خطابية في أمر علمي.

ثم وإن كان ذلك استدلالاً بأمر خطابي فالشيخ إنما التزم في هذه المباحثة ذكر ما هو أقرب إلى الإمكان في الدلالة، وليس ثم غير ما أشار إليه يمكن الاسترواح إليه من الأمور العلمية، نعم لو التزم ذكر قضية برهانية وأتى بقضية خطابية لكان مؤاخذاً عليه.

قال الشيخ: وليس إذا قلنا: إن الاختلاف لا يكون إلّا عن الاختلاف يجب أن يصح عكسه؛ حتى يكون الاختلاف الذي في ذات كل عقل يوجب وجود مختلف،

ويتسلسل إلى غير النهاية، فإنك تعلم أن الموجب لا ينعكس كليًا[1].

قال الشارح: ولقائل أن يقول: فإذا لم يجب عن حصول الاعتبارين في العقل المعلولات عنه فلِمَ لا يجوز أن يُقال: العقل الأول وإن حصلت الجهتان فيه لكنه لا يكون علة لمعلولين، بل يحصل عنه عقل واحد، ومن ذلك الواحد عقل آخر، وهلمَّ جرًّا على هذا إلى ما شاء الله تعالى، ثم بعده يوجد العقل الذي يصدر عن وجوده وإمكانه فلك وعقل، ثم إن العقل الذي هو علة الفلك الأخير وإن لم يصدر عنه فلك، لكنه يصدر عنه عقل آخر، وهلمَّ جرًّا إلى ما شاء الله تعالى.

وبالجملة: فالعقول المساوقة للأفلاك تكون محصورة بالعقول المفردة وبأن يكون الأمر كذلك في أحد الطرفين أو يكون الأمر كذلك في بعض الوسائط دون البعض، وعلى هذا التقرير يبطل ما يذكرونه من أن مراتب العقول بحسب مراتب الكرّات.

قال شيخنا ﷺ: أمّا ما ذكره الشيخ من أنّا إذا قلنا: إن الاختلاف لا يكون إلّا عن الاختلاف لا ينعكس كليًا، فحق لا مراء فيه، وأمّا قول الشارح: «فإذا لم يجب من حصول الاعتبارين في العقل المعلولان عنه فلِمَ لا يجوز أن يقال ذلك في العقل الأول...» إلى آخر ما قرر أن أورده إلزامًا على قول الشيخ: «إن الكثرة لا تكون إلّا عن الكثرة، ولا يلزم أن كل كثرة فعن كثرة» فغير لازم؛ وذلك لأنه وإن لم يلزم عكس الكلي الموجب كليًا موجباً فعكسه جزئي لازم.

وعند ذلك فأي كثرة قدرت وعيَّنت في أي عقل كان لا يلزم عليها جواب ألّا يصدر عنها الكثرة من ضرورة قولنا: «إن صدور الكثرة لا يكون إلّا عن الكثرة» غير منعكس كنفسه، فإنه وإن جاز أن بعض الكثرة لا يصدر عنها الكثرة، لكن ذلك البعض غير معين من ضرورة عكس الموجب، بل ولا البعض الذي يلزمه صدور الكثرة عنه

---

(1) قال الطوسي: تقرير الوهم: أن يقال: إذا كانت الحيثيات المذكورة الموجودة في العقل سبباً لوجود عقل وفلك معاً تحت ذلك العقل وكان كل عقل مشتملاً على مثل تلك الحيثيات، فإذن يجب أن يكون تحت كل عقل عقل وفلك لا إلى نهاية. والتنبيه على فساده: بأن يقال: إنا إذا قلنا: إن كل عقل وفلك يصدران معاً عن عقل فذلك العقل يشتمل على كثرة. ولا يلزم من ذلك أن كل عقل يشتمل على كثرة فقد يصدر عنه عقل وفلك معاً. فإن الموجب لا ينعكس كلياً. والعلة في ذلك أن العقول ليست متفقة الأنواع حتى تكون متفقة المقتضيات [521/4].

أيضاً معين.

وعند ذلك فما من كثرة تقدر أو تعيَّن إلَّا ويحتمل في نفس الأمر أن تكون هي البعض الذي يلازمه صدور الكثرة عنه، ويحتمل أن يكون هذا البعض الذي لا يلزمه صدور الكثرة عنه، فالقول بأنه يجوز ألَّا يلزمه صدور الكثرة عنه مع احتمال أن يكون هذا البعض الذي يلزمه صدور الكثرة عنه لا يكون قولاً حقًّا، بل إن لزم ذلك فإنما يلزم من أمر خارج لا من نفس قولنا: «إن الكلي الموجب لا ينعكس كنفسه» وهذا دقيق، فليتأمل.

وإن أورد ذلك تشكيكاً على القول بأن العقل الأخير لم يصدر عنه الكثرة كما صدر من العقول التي قبله مع تحقق جهات الكثرة فيه، وقال: إذا لم يكن ما في العقل الأخير من الجهات موجبة للكثرة فيجوز ألَّا تكون موجبة للكثرة في غيره من العقل الأول أو بعض العقول المتوسطة، فيقال: هذا إنما يلزم أن لو اتحدت ماهية العقول، وأمَّا إذا اختلفت فلا، وذلك أنه إذا اختلفت ماهية العقول وكان كل واحد مشروفاً بالنظر إلى ما فوقه ضرورة كونه معلولاً له، فجاز ألَّا تكون ماهية العقل الأخير بما له من جهات الكثرة موجبة لكثرة، ولا يلزم مثله فيما عداه من العقول التي فوقه ضرورة الاختلاف في الماهية.

فإن قيل: قد قدمتم أنه إذا صدر عن بعض العقول الكثرة باعتبار ما قام به من الجهات يجب أن يكون مثله فيما فوقه من العقول، فكيف يصح ذلك مع الاختلاف في الماهية؟

قلنا: لأن ما فوقه من العقول أشرف منه صدوره متسلسلاً إليها في الوجود، فإذا وقع الاشتراك في جهات الكثرة وإن اختلفت ماهيات العقول فيلزم من كون السافل علة لكثرة بما فيه من الجهات أن يكون الأشرف بالعليَّة أولى، ولا كذلك بالعكس، فإنه لا يلزم من كون الأشرف علة للكثرة بما له من جهات الكثرة أن يكون ما دونه أيضاً علة.

قال الشيخ: فيجب أن يكون هيولى العالم العنصري لازماً عن العقل الأخير، ولا يمتنع أن تكون الأجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه، ولا يكفي ذلك في استقرار لزومها ما لم تقترن بها الصورة، وأمَّا الصور فتفيض أيضاً من ذلك العقل، ولكن تختلف في هيولاتها بحسب ما تختلف من استحقاقها لها بحسب استعداداتها

المختلفة، ولا مبدأ لاختلافها إلَّا الأجرام السماوية ينفصل ما يلي جهة المركز ما يلي جهة المحيط، وبأحوال تدق عن إدراك الأوهام تفاصيلها وإن تفطنت لجملتها.

وهناك توجد صور العناصر، ويجب فيها بحسب اختلاف نسبها من السماوية ومن أمور منبعثة من السماوية امتزاجات مختلفة الأعداد لقوى بعدها، وهناك تفيض النفوس النباتية والحيوانية والناطقة من الجوهر العقلي الذي يلي هذا العالم، وعند الناطقة يقف ترتب وجود الجواهر العقلية، وهي المحتاجة إلى الاستكمالات بالآلات البدنية وما يليها من الإفاضات العالية، وهذه الجملة وإن أوردناها على سبيل الاقتصاص فإن تأملك ما أعطيت من الأصول يهديك سبيل تحققها من طريق البرهان(1).

قال الشارح: وهاهنا شك في موضعين:

الأول: أنَّا وقفنا صدور الصور العنصرية عن العقل الفعال على حدوث الاستعدادات التامة في المواد العنصرية، وأسندنا هذه الاستعدادات إلى اختلاف الأحوال السماوية.

فنقول: هذه الاستعدادات إمَّا أن تكون أموراً ثبوتية أو لا تكون، فإن كانت أموراً ثبوتية وقد أسندناها إلى الأجرام السماوية فحينئذٍ قد اعترفنا بأن اختلاف الأحوال السماوية صالحة لأن تكون مؤثرة في حدوث أشياء، وإذا جاز ذلك فلِمَ لا يجوز أن يُقال: هذه الصورة العنصرية إنما حصلت من اختلاف الأحوال السماوية حتى يقع الاستغناء عن إسنادها إلى العقل الفعال.

لا يُقال: الفرق هو: أن الصور الجسمانية إنما تفعل بمشاركة الوضع، وقد عرفت أن الوضع مع الجسم القابل للأعراض والكيفيات ممكن، فلا جرم كان تأثير الجسم في ثبوت هذه الأحوال ممكناً معقولاً؛ لأنَّا نقول: فيلزمكم إمكان إسناد جميع الكيفيات والقوى والأعراض الحاصلة في عالمنا ما عدا الصور الجسمية إلى الأجرام الفلكية، وأنتم لا تقولون بها، وأمَّا إن لم تكن هذه الاستعدادات أموراً ثبوتية كان حال المادة حال حصول ذلك الاستعداد لها كحالها عند عدمه، وإذا كانت الأحوال متساوية في

---

(1) قال الطوسي: يشير إلى أن آخر مراتب الموجودات العقلية جوهر عقلي هو النفس الناطقة كما كان أولها [525/4].

الأزمنة كلها استحال حصول الترجيح.

الثاني: وهو أن العقل الفعال لمَّا كان سبباً لحدوث جميع الصور والقوى في هذا العلم فقد صدر عنه أنواع غير متناهية، وهذا يقدح في أصل هذا الباب، وهو أن الواحد لا يصدر عنه إلَّا الواحد، لا يُقال: لعلة لا تأثير لها في ماهية المعلول، فإن كون السواد سواداً مثلاً لو كان لعلة لزم ألَّا تبع السواد سواداً عند فرض عدم تلك العلة، وهذا محال، وإنما تأثيرها في وجود المعلول والوجود من حيث أنه وجود أمر واحد غير أنه صار متعدداً بعد صدوره عنه، وذلك لا يقدح في الغرض؛ لأنَّا نقول: هذا العدد باطل من وجوه:

- **الأول**: لا نسلم أن العلة لا تأثير لها في ماهية المعلول.

قوله: «لو كان لها تأثير في كون السواد سواداً لخرج السواد مثلاً عن كونه سواداً عند فرض عدم علته».

قلنا: هذا باطل؛ لأنَّا إذا فرضنا عدم علة ماهية السواد فلا نقول: السواد مع أنه سواد خرج عن كونه سواداً، بل نقول: إنه لا يبقى السواد أصلاً، وهذا الكلام لا تناقض فيه يحققه، وهو أن الذي ذكروه لو صح لكان مثله وارداً في الوجود؛ لأنه يُقال: لو كان للعلة تأثير في وجود الشيء لكنا إذا فرضنا عدم العلة وجب ألَّا يبقى الوجود وجوداً، فإن التزموا ذلك وقالوا: لا تأثير للعلة في الوجود، بل في جعل الماهية موجودة، فنقول: العلة إمَّا أن يكون لها أثر أو لا يكون، فإن كان لها أثر كان الكلام المذكور في الماهية والوجود عائداً فيه بعينه، وإن لم يكن له أثر كان ذلك قدحاً في كونه علة.

- **الثاني**: ثم الذي يدل على أنه ليس تأثير العلة الموجدة للشيء في الوجود وحده، بل وفي الماهية أيضاً: أن الوجودات متساوية، وحكم الشيء حكم مثله، فلو كانت النارية علة لوجود السخونة فقط لا بكونها سخونة، والماء مؤثر في وجود البرودة لا في كونها برودة وجب قيام المبرد مقام المسخن وبالعكس؛ لأن المقتضى والأثر واحد فيهما جميعاً، وما به الاختلاف غير داخل في الأثر، ولما بطُل ذلك علمنا فساد هذه القاعدة.

ثم وإن وقعت المساعدة على صحة هذه القاعدة إلَّا أنَّا نقول: إذا صحت هذه القاعدة فلِمَ لا يقولون بأن الله تعالى هو المبدأ لوجود جميع الموجودات، ويكون الصادر عنه هو الوجود؟ وهو أمر واحد، وأمَّا الاختلاف والبعد فإنما جاء من قبل تعدد

القوابل، وعلى هذا الوجه يسقط ما ذكرتموه من التطويلات.

قال: واعلم أن من الناس من أجاب عن أصل هذا السؤال، فقال: الدلالة إنما دلَّت على أن الواحد من جميع الوجود لا يفعل إلَّا فعلاً واحداً إلَّا عند تعدد الآلات كما في أفعال النفس الناطقة، أو عند تعدد المواد كما في العقل الفعال، وأمَّا الله تعالى فهو المبدأ لجميع الممكنات، فلا تكون مؤثر نسبة بواسطة آلة ومادة، فظهر الفرق.

قال: ويمكن أن يُجاب عن هذا السؤال بأن المادة لا تكون جزءاً من المؤثر، لاسيما عندهم، فمفهوم أن العقل الفعال فاض عنه على القابل الفلاني، كذا غير مفهوم أنه فاض عنه على القابل الآخر شيء آخر وحسد يلزم وقوع الكثرة في العقل الفعال.

- **الثالث:** وهو أنكم لما أضفتم هذه الحوادث الأرضية إلى تلك الأحوال السماوية فتلك الأحوال لكونها حادثة تستدعي أسباباً أُخر، وأسبابها إن كانت سابقة عليها كان السابق على الشيء المعدوم عند وجوده يصلح أن يكون علة للشيء سواء كان علة مؤثرة أو معدة.

وإذا جوَّزتم ذلك انسدَّ عليكم باب إثبات الصانع، فإنَّا بيَّنا في النمط الرابع أنَّا لو جوَّزنا إسناد الممكن إلى ما يكون سابقاً عليه بالزمان لم تتمكن الفلاسفة المجوِّزون لوجود حوادث لا بداية لها من إثبات الصانع، وإن كانت موجودة معاً كانت جارية، فكانت مفتقرة إلى أسباب أُخر، ويكون الكلام فيها كالكلام في الأول، فيفضي إلى وجود علل ومعلولات لا نهاية لها دفعة واحدة، وهو محال.

قال شيخنا ﷺ: أمَّا قوله: «إن هذه الاستعدادات إن كانت أموراً ثبوتية فيلزم من إسنادها إلى اختلاف الأحوال السماوية إسناد الصور العنصرية إليها أيضاً» ليس كذلك، فإن الاستعدادات أحوال عرضية، ولا يلزم من إسنادها إلى الأحوال السماوية مع أنها عارضة أيضاً أن تكون الصور العنصرية مستندة إليها مع كونها غير عارضة وإلا كان فيه استفادة غير العارض من العارض وهو محال.

ولا يلزم أيضاً من إسناد هذه الاستعدادات إلى اختلاف الأحوال السماوية إسناد سائر ما في عالمنا من الأعراض إليها؛ إذ لا يلزم من كون الشيء مؤثراً في شيء أن يكون مؤثراً فيما هو مخالف له في حقيقته، وإن كان مشاركاً له في العرضية أو في جنس عام على ما لا يخفى.

قوله: وإن كانت هذه الاستعدادات ليست أموراً ثبوتية فحال المادة حال حصول

هذه الاستعدادات كحالها قبل حصولها، فلا ترجيح ليس كذلك أيضاً، فإنه جاز أن تكون المادة على حالة ثبوتية مانعة من حصول هذا الاستعداد، وبزواله حصول الاستعداد، فلم يكن حال المادة قبل حصول الاستعداد كهو بعده.

وأمَّا ما ذكره من الإشكال الثاني فإنما يلزم أن لو كان العقل الفعال علة لماهيات هذه الصور، وأمَّا إذا كان علة لوجودها والوجود فيها واحد من حيث هو وجود فلا، فلِمَ قال: إنه علة للماهيات، وعلى هذا الجواب فهو المفتقر إلى بيان كونها علة لماهياتها لا نحن.

وأمَّا تعدد الوجود باعتبار تعدد الصور فإنما كان بسبب اختلاف القوابل على ما علم، وما ذكره من الدلالة على أن العلة المؤثرة في الشيء مؤثرة في ماهيته فإنما يلزم أن لو كان الماء علة لوجود البرودة من حيث هو وجود لا من حيث هو وجود خاص، وهو الوجود المضاف إلى البرودة.

وكذلك الكلام في كون النار علة لوجود السخونة، وأمَّا إذا كان الماء علة للوجود الخاص بالبرودة، والنار علة للوجود الخاص بالسخونة، فلا يلزم أن يقوم المبرد مقام المسخن ولا بالعكس، ولا مانع أن يكون الماء علة للوجود الخاص بالبرودة، والنار علة للوجود الخاص بالسخونة ضرورة اختلاف العلتين، نعم إنما يمتنع إضافة الوجودات الخاصية من حيث خصوصيتها إلى العلة الواحدة؛ لما تقدم من أن الواحد لا يصدر عنه إلَّا الواحد.

قوله: «فلِمَ لا يجوز أن يُقال: أن الله تعالى هو المبدأ لجميع الموجودات، ويكون الصادر عنه هو الوجود، والاختلاف من قبل تعدد القوابل؟» فمندفع؛ إذ قد بان أن الواحد لا يصدر عنه إلَّا الواحد، والتعدد إنما يكون بسبب اختلاف القوابل كما في العقل الفعال، وإمَّا بسبب تعدد الآلات كما في أفعال النفس الناطقة، فإذا كان الله تعالى هو المبدأ لجميع الموجودات الممكنة حتى الآلات والمواد، فلو وقع التعدد في معلوله لكان بسبب اختلاف ما وجد من الآلات والمواد، والكلام في وجود تلك الآلات والمواد واختلافها كالكلام في الأول، وهو محال؛ لما فيه من التسلسل.

قوله بأن: «المادة لا تكون جزءاً من المؤثر».

قلنا: في الوجود أو في الاختلاف، الأول: مسلم، والثاني: ممنوع.

قوله: «إن مفهوم قولنا: إن العقل الفعال قاضٍ عنه على القابل الفلاني كذا غير

مفهوم أنه فاض عنه على القابل الآخر شيء آخر».

قلنا: المغايرة بينهما إنما وقعت بالشخصية لا في حقيقة الوجود، ولا يلزم من فهم المغايرة أن يكون ما به المغايرة هو الصادر عن العقل الفعال، بل من حيث هو وجود، وإن كان ما به المغايرة لا بسببه.

قوله: «إن الأحوال السماوية لكونها حادثة تستدعي أسباباً...» إلى آخر ما ذكره من الإشكال فمندفع، فإن الحوادث وإن استحال إسنادها إلى قديم يكون موجباً بإرادة قديمة كليّة إرادة جزئية موجبة للحوادث الجزئية، ولا يلزم من كون الإرادة قديمة قدم المراد كما في العلة الموجبة لذاتها؛ إذ الإرادة معنى من شأنه أن يتأتى به التخصيص لا ما يلازمه التخصيص، والموجب بالإرادة لا يكون واجباً لذاته؛ لما علم أن الواجب بذاته لا تعدد فيه ولا كثرة، فلا بدّ وأن يستند في وجوده إلى الواجب بذاته، وعلى هذا فلم يلزم أن ما ذكره من سد باب إثبات الصانع.

قال الشيخ: إذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات؛ لأنها تعقل بذاتها كما علمت لا بآلتها، ولو عقلت بآلتها لكان لا يعرض للآلة كلال ألبتة إلّا ويعرض للقوة كلال كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة، ولكن ليس يعرض هذا الكلال، بل كثيراً ما تكون القوى الجسمية الحسية الحركية في طريق الانحلال، والقوة العقلية إمّا ثابتة وإمّا في طريق النمو والازدياد، وليس إذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب أن يكون لها فعل بنفسها؛ وذلك لأنك علمت أن استثناء عين التالي لا ينتج.

وأزيدك بياناً وأقول: إن الشيء قد يعرض له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه، وليس دليلاً على أنه لا فعل له في نفسه، وأمّا إذا وجد فقد لا يشغله غيره ولا يحتاج إليه دلّ على أن له فعلاً بنفسه[1].

قال الشارح: ولقائل أن يقول: لِمَ لا يجوز أن يُقال: القوة العاقلة بدنية، والمعتبر

(1) قال الطوسي: التبصرة جعل غير البصير كالأعمى بصيراً والتنبيه جعل غير اليقظان كالنائم يقظاناً. ففي تسمية هذا الفصل بالتبصرة دون التنبيه تعريض بأن البحث المذكور فيه أوضح من الأبحاث المذكورة في الفصول الموسومة بالتنبيهات. لأن المبالغة عند حث الغافل عن إدراك الشيء الحاضر أمامه إنما تكون في نسبته إلى العمى أكثر منها في نسبته إلى النوم. وأما كون هذا البحث أوضح من غيره فلأنه يفيد استبصار العاقل لذاته بذاته وما عداه يفيد استبصاره بغيره [529/4].

في بقائها على كمالها بقاء البدن على حد معين من الصحة، فأمَّا ما وراء ذلك الحد من الصحة فإنه غير معتبر في بقاء كمال القوة العقلية، ثم إن ذلك الحد باقٍ إلى آخر الشيخوخة، والنقصان الحاصل في زمان الكهولة نقصان واقع في الأمر الزائد على القدر المعتبر من الصحة في بقاء كمال القوة العقلية، فلا جرم لم يلزم من النقصان الحاصل في زمان الكهولة نقصان ما في القوة العقلية، وأمَّا في آخر زمان الشيخوخة لما وقع الاختلال أيضاً في ذلك القدر المعتبر لا جرم اختلت القوة العاقلة حينئذٍ، وإذا كان هذا محتملاً سقط الاستدلال.

ومما يحقق ذلك: أن المعتبر في بقاء القوة الحيوانية قدر من الصحة، بحيث لو اختل ذلك المقدار لما بقيت القوة الحيوانية، والزائد على ذلك القدر غير معتبر فيه، حتى أن تلك الزيادة سواء وجدت أو زالت فإن القوة الحيوانية باقية، وإذا عقل ذلك في القوة الحيوانية التي هي جسمانية بالاتفاق فلِمَ لا يجوز مثله في القوة العاقلة؟

لا يُقال: هب أن ما ذكرتموه محتمل، لكن نرى القوة العاقلة قد يزداد كمالها وقوتها في زمان الكهولة، فمن أين حصل ذلك الكمال حال اختلال البدن؛ لأنَّا نقول: هذا أيضاً وارد عليكم؛ لأن ذات النفس الناطقة موجودة في الأحوال كلها، واستكمالها إنما يكون بسبب القوى البدنية، فكيف حصل في زمان اختلالها؟

فعلمنا أن هذا الإشكال مشترك، ثم الجواب عنه على القولين واحد، وهو: أن زمان الكهولة زمان حصلت العلوم الكثيرة للقوة العاقلة، والقوة العاقلة باقية على كمال قوتها، فتعين القوة العاقلة بتلك العلوم فلا جرم صارت في هذه الحالة أكمل وأكثر علماً.

قال شيخنا ﷺ: ما ذكره من الإشكال فمبني على مغالطة وتمويه، وذلك أن كون البدن على حد معين من الصحة يلازمه أنه على حد معين من المزاج؛ إذ الصحة تابعة للمزاج، ولا يخفى أن البدن إذا كان على حال من المزاج أنه لا يكون إذ ذلك على مزاج آخر، وإن عرض مزاج آخر فقد بطل المزاج الأول واختل، وعند ذلك فإذا فرضنا أن شرط بقاء القوة العقلية على كمالها بقاء البدن على حد من الصحة التابعة لمزاج ما، فمهما قدر تغير البدن إمَّا بزيادة أو نقصان فقد تغير ذلك المزاج الأول، ويلزم منه اختلال شرط كمال القوة العقلية، ويلزم منه اختلال القوة العقلية، فدلَّ أن تعلقها لا بآلة جرمانية.

وعلى هذا فقد خرج الجواب عما ذكره من التحقيق في بقاء القوة الحيوانية، فإنَّا نقول: إذا كان بقاء القوة الحيوانية مشروطاً بحد من الصحة فمهما اختل ذلك المزاج التي تتبعه تلك الصحة بحدوث مزاج آخر فقد بطلت ببطلان شرطها، ولا يتصور بقاءها مع اختلاله أصلاً.

قال الشيخ: تأمل أيضاً أن القوى القائمة بالأبدان فكلها تكرار الأفاعيل، لاسيما القوية، وخصوصاً إذا اتبعت فعلاً على الفور، وكان الضعيف في مثل تلك الحال غير مشعور به، كالرائحة الضعيفة أثر القوية، وأفعال القوية العاقلة قد تكون كثيراً بخلاف ما وصف[1].

قال الشارح: ولقائل أن يقول: القوة العاقلة مخالفة بالنوع لسائر القوى، فلِمَ لا يجوز اختصاص أحد النوعين بخاصية لا توجد في سائر الأنواع، وإن كانت هذه القوى بأسرها مع اختلافها مشتركة في أنها جسمانية، فإن الأشياء المختلفة بالماهية لا يستبعد اشتراكها في لازم واحد، وأيضاً فلا نسلم أن القوى الجسمانية المدركة لا تدرك الضعيف حال إدراكها للقوي، فإن القوة الخيالية حال ما تخيل البحر والجبل والشمس تتخيل البقّة والذرَّة، وأيضاً فلا نسلم أن شيئاً من القوة المدركة جسمانية على ما مرَّ تقريره في النمط الثالث.

قال شيخنا ﷺ: أمَّا الإشكال الأول: فمندفع، فإنه وإن كانت القوة العاقلة مخالفة بالنوع لسائر القوى، فسائر القوى إنما كانت تكل بما قيل جسمانية لا بذواتها وماهياتها، فلو كانت القوة العقلية مشاركة لسائر القوى الجسمانية في كونها جسمانية لكانت مشاركة لها في الكلال.

وقوله: «لا نسلم أن القوى الجسمانية المدركة لا تدرك الضعيف حال إدراكها للقوي» فمندفع بما يجده كل عاقل من نفسه في الأراييح وغيرها، حتى أن من شم الرائحة البالغة في الطيب أو الكراهة لم يجد من نفسه إدراك ما هو دونها، ولا سيما إذا تكررت عليه قد لا يدرك ما دونهما من الأصوات الضعيفة، وإن كان يدركها قبل ذلك، وكذلك في سائر القوى الجسمانية.

---

(1) قال الطوسي: : العاقلة قد لا يكلها كثرة الأفاعيل وكل قوة بدنية فدائماً يكلها كثرة الأفاعيل. فالعاقلة ليست ببدنية. والعاقلة وإن كانت تعقلها مع انفعالٍ ما لكنها لا تضعف ولا تكل بالانفعال لبساطة جوهرها وخلوها عن التقاوم المذكور بخلاف البدنية [532/4].

وما ذكره في الدلالة على صحة منعه فغير مطابق للممنوع؛ إذ الكلام إنما هو في أنها إذا أدركت القوي لا تدرك الضعيف، وما ذكره من إدراك القوة الخيالية فحاصله يرجع إلى أنها قد تدرك الكبير والصغير، وفرق بين القوي والضعيف، وعند ذلك فلا يلزم من كون القوة الجسمانية لا تدرك الضعيف بعد إدراك القوي كما بيَّناه ألَّا تدرك الصغير بعد إدراك الكبير، فلم يكن دليله مطابقاً لمنعه، فكان مستدركاً عليه، وما ذكره من المنع الأخير فقد سبق جوابه في النمط الثالث أيضاً.

قال الشيخ: ما كان فعله بالآلة ولم يكن له فعل خاص لم يكن له فعل في الآلة، ولهذا فإن القوى الحساسة لا تُدرك آلتها بوجه ولا تُدرك إدراكاتها بوجه؛ لأنها لا آلات لها إلَّا آلاتها وإدراكاتها، ولا فعل لها إلَّا بآلاتها، وليست القوى العقلية كذلك، فإنها تعقل كل شيء[1].

قال الشارح: ولقائل أن يقول: هاهنا مطلوبان:

أحدهما: أن القوى العاقلة غير جسمانية.

وثانيهما: بتقدير أن يكون الأمر كذلك، لكن لِمَ قلتم: إنه لا يتوقف صحة اتصافها بإدراك الأشياء على تعلقها بالجسم، والحجة التي ذكرتموها لا يفيد واحد منها؟

أمَّا الأول: فلأنَّا نقول: إن قولك: «إن القوة العاقلة تفعل بواسطة الآلة أم لا؟» كلام مختلّ، وعندنا أن القوة العاقلة حال في البدن، وهذا العرض هو المتعلق بنفسه، وسائر المعلومات، ونعنى بهذا التعلق: النسبة الخاصة التي تكلمنا فيها في النمط الثالث وسميناها بـ: الشعور والإدراك، فلِمَ لا يجوز أن يكون الأمر كذلك؟ فلئن قلتم: هذا الغرض إذا كان مستقلاً بالتعلق بالمعلومات وجب أن يكون مستقلاً بذاته قائماً بنفسه، فما الدلالة عليه؟ فإن عوَّلتم على ما ذكرتموه من حديث الوجد به والموجد به فقد

---

(1) قال الطوسي: هذه حجة ثالثة. وهي أوضح من المذكورتين قبلها. وهي مبنية على قضية واضحة هي أن كل فاعل ليس له فعل إلا بتوسط آلة فلا فعل له في شيء لا يمكن أن تتوسط آلته بينه وبين ذلك الشيء. ويتفرع منه مقدمة هي كبرى هذه الحجة وهي قولنا: كل مدرك بآلة جسمانية فلا يمكنه أن يدرك ذاته ولا آلته ولا إدراكه. فإن الآلة الجسمانية لا يمكن أن تتوسط بينه وبين هذه الأمور وصغراها قولنا: العاقلة مدركة لذاتها ولإدراكاتها ولجميع ما يظن أنها آلاتها والنتيجة [532/4].

سبق الكشف عن هذه المغالطة في النمط السادس.

وأمَّا الثاني: فهو أن يقول: هب أن القوة العاقلة موجودة قائمة بالنفس ليست بجسم ولا بجسماني، ولكن لِمَ لا يجوز أن يكون شرط إمكان اتصافها بالعلوم والتعقلات تعلقها بالبدن، ومعلوم أنه ليس في شيء مما ذكرتموه ما يبطل هذا الاحتمال؟ فظهر أن الذي ذكروه كلام خطابي لا برهاني.

قال شيخنا ﷺ: أمَّا قوله: «إن القوة العاقلة عرض حال في الجسم» ليس كذلك على ما يأتي في الفصل الذي بعده.

وقوله: «إن معنى إدراكها لنفسها ولسائر المعلومات النسبية الخاصة التي تقدم ذكرها في النمط الثالث» فقد أبطلناه في موضعه، فلا حاجة إلى إعادته.

وقوله: «وإن كانت النفس ليست بجسم ولا جسماني، فلِمَ لا يكون شرط إمكان اتصافها بالعلوم تعلقها بالبدن» فهذا إنما يلزم أن لو كان غرض الشيخ من هذا الفصل: بيان كون القوة العاقلة مما يدرك المعقولات بعد مفارقة البدن، وليس كذلك، بل إنما مقصوده: أن القوة العاقلة مدركة لكل شيء من حيث إنها لا تدرك بآلة، وذلك غير منافٍ لكونها متصلة بالبدن، فلم يكن ما ذكره لازماً على مقصود الشيخ.

قال الشيخ: لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم من قلب أو دماغ لكانت دائمة التعقل له، أو كانت لا تتعقله ألبتة؛ لأنها إنما تتعقل حصول صورة التعقل لها، فإن استأنفت تعقلاً بعدما لم يكن فيكون قد حصل لها من صورة المتعقل من مادته موجوداً في مادته أيضاً، ولأن حصوله متجدد فهو غير الصورة التي لم تزل له في مادته لمادته بالعدد، فيكون قد حصل في مادته واحدة مكنونة بأعراض بأعيانها صورتان لشيء واحد معاً، وقد سبق بيان فساد هذا، فإذاً هذه الصورة التي بها تصير القوة المتعقلة مقارنة لها دائماً، فإمَّا أن تكون تلك المقارنة توجب التعقل دائماً أو لا تحتمل التعقل أصلاً، وليس ولا واحد من الأمرين بصحيح[1].

---

(1) قال الطوسي: المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في الخارج في تمام الماهية. وإلا لجاز أن يكون السواد مثل البياض في تمام الماهية لأن المناسبة بين السواد والبياض لاشتراكهما في كونهما عرضين حالين في المحل محسوسين أتم من المناسبة بين المعقول من السماء الذي هو عرض غير محسوس حال في محل كذلك وبين السماء الموجودة التي هي جوهر محسوس موجود في الخارج محيط بالأرض. وأنا أعود أيضاً فأقول: إن ماهية الشيء هي ما يحصل في =

قال الشارح: ولقائل أن يقول: هذه الحجة مبنية على مقدمات باطلة:

فأحدها: أن من فقد شيئاً حصل له تؤثراً في صورته المساوية في تمام الماهية لذلك المعقول، وهو باطل كما مرَّ تقريره، والذي نريده الآن: أني إذا عقلت السماء فالأثر الذي حصل في ذهني عند ذلك التعقل، وعُلم بالضرورة أنه ليس بمساوٍ للسماء الموجودة في الخارج في تمام الماهية، ولو جاز التشكك فيه لجاز أن يُقال: السواد مثل البياض في تمام الماهية؛ لأن المناسبة بين السواد والبياض أتمّ منها بين السماء وبين الأمر الحاصل في النفس عندما إذا تعقلها، فإن السواد والبياض مشتركان في كونهما لونين عرضين حالين في المحل المحسوس، فأمّا الأثر النفساني الحاصل عند التعقل عرض غير محسوس حال في نفس غير محسوسة، والسماء جوهر موجود في الخارج محيط بالأرض.

وبالجملة: فمن جوَّز أن يُقال: «أن ذلك الأثر النفساني مساوٍ لهذا الجسم في تمام الماهية» كان عن المعقول خارجاً، وفي تيه الجاهل والجاً، وإذا بطلت هذه القاعدة بطل القول بأن تعقل القوة العاقلة لمحلها لو كان لحصول صورة أخرى من ذلك المحل فيها لزم اجتماع المثلين، فإنَّا بيَّنا أنه يستحيل أن يكون الأمر الخاص عند التعقل مساوياً للمعقول في تمام الماهية.

وثانيها: وإن سلَّمنا هذه القاعدة لكنَّا بيَّنا في النمط الثالث بالدلائل القاهرة أن الإدراك والشعور والعلم لا يمكن أن يكون نفس تلك الصورة الحاصلة، بل لا بدّ وأن يكون عبارة عن حالة إضافية نسبية بين العالم والمعلوم، وإذا كان كذلك فلِمَ لا يجوز أن يُقال: القوة العاقلة تدرك محلها تارة ولا تدركه أخرى؛ لأجل أنه يحصل بينها وبين شيء مما ذكرتموه.

وثالثها: أن اجتماع المثلين محال، وقد بيَّنا في النمط الرابع حيث قلتم: «تغاير الأشخاص الداخلة تحت النوع الواحد لا يكون إلَّا لتغاير القوابل» أنه لا دليل لكم على هذه المقدمة، وزيَّفنا ما ذكرتموه في تقريرها، وكشفنا عن وجه المغالطة فيها.

ورابعها: أنَّا وإن ساعدنا على كل هذه المقدمات لكن لا نسلِّم أنه لو كان تعقل

= العقل من ذلك الشيء نفسه دون عوارضه الخارجة عنه. ولذلك اشتقت لفظة الماهية من لفظة ما هو [535/4].

القوة العاقلة محلها لأجل صورة مساوية لذلك المحل منها لزم اجتماع المثلين.

بيانه: وهو أن القوة العاقلة حالة في القلب، والصورة الحاصلة عند حصول علمنا بذلك المحل حاصلة في القوة العاقلة، والآخر حال فيها، وإذا كان كذلك لم يجتمع المثلان على وجه ارتفع الامتياز بينهما من كل الوجوه، فلا يفضي إلى انقلاب الاثنين واحداً، فلا يكون محالاً.

لا يُقال: لِمَ كان إحداهما بالمحلية والأخرى بالحالية أولى من العكس مع تماثلهما؟ لأنَّا نقول: لأن الذي هو محل القوة كان موجوداً أولاً، ثم حلَّت القوة فيه ثانياً، فإذا جاءت الصورة الأخرى كانت القوة غنيَّة عن الحلول فيها، وأيضاً فالجسم الواحد قد تحلّ فيه أعراض كثيرة موجودة، ولا شك أن وجود كل واحد منها زائداً على ماهيته، وإذا كانت تلك الأعراض قائمة بأسرها لذلك المحل لزم اجتماع وجوداتها في ذلك المحل، فيلزم اجتماع المثلين، وهو محال.

وإن قال: «إن كل واحد من تلك الوجودات عارض لماهية أخرى، فيحصل الامتياز بسبب ذلك» فنقول: ولِمَ كان بعض تلك الوجودات بأن يكون عارضاً لبعض تلك الماهيات بأولى من العكس، ولو جاز ذلك فلِمَ لا يجوز أن يكون شيء محلاً لتلك القوة العاقلة وشيء آخر يكون حالاً فيها؟

ثم إن نزلنا عن كل هذه المقامَات، ولكن هذه الحجة تقتضي أن تكون النفس عالمة بجميع صفاتها ولوازمها أبداً، أو لا تكون عالمة بها أبداً؛ لأن علمها بلوازمها إمَّا أن يكون مغايراً لحصول تلك اللوازم أو لا يكون، والأول يلزم منه اجتماع المثلين، بل هذا الكلام هاهنا أمكن وأمتن؛ لأن تلك اللوازم والعلم بها كلاهما حالّان في النفس الناطقة، فيكون اجتماع المثلين حاصلاً، وأمَّا فيما ذكرتموه فقد بيَّنا أن أحد المثلين محل والآخر حال.

وأمَّا الثاني: فإمَّا أن يكون حصول تلك اللوازم كافياً في إدراك النفس الناطقة لها، فيلزم أن تكون مدركة لها أبداً، وإمَّا ألَّا تكون، فحينئذٍ يجب ألَّا يدركها أبداً، فثبت أن الذي ذكروه يوجب عليهم ما ألزمناه.

قال شيخنا ﷺ: أمَّا ما ذكره في إبطال أن من عقل شيئاً حصل في ذاته صورة مساوية في تمام الماهية لذلك المعقول، فقد سبق الكلام عليه في موضعه.

وقوله: «أني أعلم بالضرورة أن الأثر الحاصل في ذهني من تعقل السماء ليس

مساوياً للسماء الموجودة في الخارج في تمام الماهية» فليس بحجة؛ إذ هو معارض.

يقول المخالف: اعلم ضرورة أنه مساوٍ، وليس التمسك بأحدهما أولى من الآخر، وليس كذلك السواد والبياض فإنهما ضدان، والضدان لا يتساويان في تمام الماهية وإن اشتركا في ألف وجه.

والصورة الحالَّة في القوة العاقلة وإن كانت غير محسوسة بالحسّ الخارج، وأنها عارضة للقوة العاقلة بحلولها فيها، بخلاف السماء في الخارج، فهذا إنما هو افتراق في أمر خارج عن المعقول من ماهية السماء من كونه محسوساً وغير حال، والصورة المعقولة حالَّة غير محسوسة، ولا يلزم من افتراق شيئين في العوارض اللازمة المخصصة افتراقهما في ذاتيتهما، كما في أشخاص الأنواع وأصنافها، وما ذكره من الإشكال الثاني فقد سبق جوابه في النمط الرابع.

قوله: «لا نسلِّم أنه لو كان تعقل القوة العاقلة محلها لأجل صورة مساوية لذلك المحل فيها لزم اجتماع المثلين» فمندفع بما ذكره الشيخ في هذا الفصل.

قوله: «أحد المثلين هو محل القوة العاقلة، والآخر حال في القوة العاقلة فما اجتمعا» على ما قرر.

قلنا: وإن كان كذلك لكن الحال في الشيء حال فيما ذلك الشيء حال فيه، فإذا كان الحاصل في القوة العاقلة حالاً في القوة العاقلة، والقوة العاقلة حالة في الآخر، فما حلَّ في القوة العاقلة حال في محلها؛ إذ لا معنى لحلوله فيها إلَّا أنه موجود في حيِّزها، وحيِّزها هو ما حلَّت فيه، ويلزم من حلول أحد المثلين في الآخر اجتماعهما لا محالة، وأن يكون أحدهما محلاً للآخر، وهو ممتنع؛ إذ ليس جعل أحدهما محلاً والآخر حالاً أولى من العكس.

قوله: «إن وجودات الأعراض المختلفة متماثلة، فإذا كانت حالة في الجسم لحلول ماهياتها فيه فيلزم اجتماع المثلين، وهو ممتنع».

قلنا: وجودات الأعراض المختلفة وإن كانت متماثلة فاجتماعها في الجسم المعروض لتلك المختلفة إنما هو بالعرض لا بالذات، ونحن إنما نمنع من اجتماع المثلين إذا كان اجتماعهما بالذات، أو أن يكون أحدهما محلاً للآخر، وإن كان حلوله فيه لا بالذات بل بالعرض؛ لأن المفتقر إلى محل مفتقر إلى محل ذلك المحل، وأحد المثلين لا يكون مقوماً للآخر لا في الوجود ولا في الحقيقة؛ إذ ليس أحدهما أولى من الآخر.

وما ذكره من الموجودات الأعراض المختلفة فلم يجتمع في الجسم المعروض للأعراض المختلفة بالذات، وإلا كان أحد الوجودين محلاً للآخر لا بواسطة ولا بغير واسطة، فلم يلزم من جواز الاجتماع ثم الاجتماع فيما نحن فيه.

قوله بأن: «هذه الحجة تقتضي أن تكون النفس عالمة بجميع صفاتها ولوازمها أبداً ولا يكون» كما قرر ليس كذلك، فإن لوازم النفس الناطقة إمَّا حالة فيها كالصور المتعلقة فيها وإمَّا خارجة عنها؛ لكونها ممكنة أو متعلقة بالبدن أو غيره ضرورة ألَّا محل لها، فإن كان الأول فمهما دام ذلك اللازم لها فإنها تكون عالمة به، ولا يتصور ذهولها عنه إلَّا إذا انفكت الملازمة بينهما؛ إذ هو ممكن، بخلاف انفكاك الشيء عن محله إذا كان ذا محل، فإنه غير ممكن.

وأمَّا إن كانت اللوازم خارجة عنها غير حال فيها ولا هي فيها حالة، فالقول بأن ما يحصل من صورها في النفس وإن كان مغاير الصورة المعقول الخارج من اللوازم فليس ذلك مما يفضي إلى قيام أحد المثلين بالآخر ولا اجتماعهما، بل الصورة المعقولة قائمة بالنفس والصورة المماثلة لها خارجة، بخلاف تعقل النفس لمحلها إذا كانت ذات محل على ما سبق، فلم يلزم الإشكال، وفي وجه الفرق دقة مع ظهوره فليتأمل.

قال الشيخ: فاعلم من هذا أن الجوهر العاقل مسألة أن يعقل بذاته ولأنه أصل، ولن يكون مركباً من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات، فإن أخذت لا على أنها أصل، بل كالمركب من شيء كالهيولى وشيء كالصورة عمدنا بالكلام نحو الأصل من جزئية الأعراض وجودها في موضوعاتها، فقوة فسادها وحدوثها هي في موضوعاتها، فلم يجتمع منها تركيب، وإذا كان كذلك لم يكن أمثال هذه في أنفسها قابلة للفساد بعد وجوبها بعللها وثباتها بها[1].

قال الشارح على حجة الشيخ على امتناع فساد النفس، وهي قوله: «ولأنه أصل

(1) قال الطوسي: أي إذا ثبت أن النفس إما أصل وإما ذات أصل لم تكن هي وما يجري مجراها مما لا تركيب فيه ولا هو بحال في غيره مما يقبل الفساد. فإن البقاء وقوة الفساد لا يجتمعان في البسيط. والأول حاصل والثاني ليس بحاصل. فإذن النفس لا يمكن أن تفسد. وإنما قال بعد وجوبها بعللها وثباتها بها لأن أصل الوجود وبقائه يكونان في ممكنات الوجود مستفادين من عللها [538/4].

فلن يكون مركباً من قوة قابلة للفساد» إلى قوله: «عمدنا بالكلام نحو الأصل من جزئيته»: ولقائل أن يقول: لا نسلِّم أن كل محدث مسبوق بمادة على ما مرَّ تقريره في النمط الخامس، ثم لئن وقعت المساعدة عليه لكن لِمَ لا يجوز أن يُقال: جوهر النفس الناطقة مركب من هيولى وصورة مخالفين لهيولى الأجسام وصورها، ثم إن تلك الهيولى باقية، وتلك الصورة قابلة للفساد، ولمَّا كانت الصورة المقومة للماهية النفس الناطقة قابلة للفساد فحينئذٍ يصح العدم على النفس الناطقة، ولا يلزم من بقاء هيولى الأجسام العنصرية بقاؤها.

والذي يحقق ذلك: أنكم بعد الفراغ من إثبات بقاء النفس تقولون: «إنها تبقى بعد موت البدن عاقلة لمعقولاتها، مدركة لمدركاتها، موصوفة بالأخلاق التي اكتسبتها حال كونها بدنية» وإذا جوَّزتم أن يكون الباقي بعد موت البدن مادتها فقط لم يمكنك القطع بشيء من ذلك؛ لأن لقائل أن يقول حينئذٍ: لِمَ لا يجوز أن يُقال: اتصاف تلك المادة بهذه التعقلات والإدراكات والعلوم والأخلاق مشروط بحصول تلك الصورة فيها، وعند موت البدن فسدت تلك الصورة؟ فلا جرم لا يبقى شيء من تلك العلوم والأخلاق، فظهر أن القدر الذي ذكروه في بقاء النفس غير كافٍ.

لا يُقال: يمكننا دفع هذا الاحتمال بأن نقول: تلك المادة معقولة، وهي مجردة قائمة بنفسها، فتكون عاقلة بالدليل المذكور في النمط الثالث؛ لأنَّا نقول: وتفنى تلك الدلالة بما فيها فيقع تحت جنس الجوهر، وأيضاً فالنفس الناطقة داخلة تحت جنس الجوهر، فتكون النفس الناطقة مركبة من الجنس والفصل، فالنفس على قانون مذهبهم مركبة من المادة والصورة، ومادتها تكون مجردة، فتكون مادة النفس عقلاً وعاقلاً ومعقولاً، وعلى هذا التقدير تكون مادة الشيء مساوية لكل ذلك الشيء في كل الصفات، وهو محال.

ثم وإن وقعت المساعدة عليه، ولكن الوجه الذي ذكرتموه كما دلَّ على استحالة الفساد على النفس فهو دال على استحالة حدوثها، مع أنكم معترفون بحدوثها.

بيانه: وهو أنه كما أن الفساد مسبوق بإمكان الفساد فكذلك الحدوث مسبوق بإمكان الحدوث، فإن استغنى إمكان حدوثها عن المحل أو افتقر إلى المحل، لكن محل ذلك الإمكان هو البدن، فليجز في إمكان الفساد ألَّا يفتقر إلى المحل، وإن افتقر إليه لكنه يكون محله البدن، وإن بطل ذلك هاهنا فليبطل هناك، وإلا فما الفرق؟

وبالجملة: فلِمَ لا يجوز أن يُقال: إن صدور النفس عن العقل الفعال مشروط بحصول المزاج القابل لتدبيرها وتصرفها، فإذا فسد هذا البدن فقد فسد بشرط صدورها عنه، وعند ذلك فيجب فناؤها لفناء شرطها.

قال شيخنا ﷺ: حاصل حجة الشيخ يرجع إلى أن الجوهر العاقل هنا بسيط قائم بنفسه على ما عرف، فلا يكون قابلاً للفساد مع كونه قابلاً للبقاء، وإلا فلو كان قابلاً للفساد لكان قابلاً له بقوة قابلة للفساد، وفيه قوة قابلة للبقاء، والبسيط من كل وجه لا يجتمع فيه هاتان القوتان إلَّا أن يكون حالاً في المادة، فقول الشارح: «لا نسلم أن كل محدث مسبوق بالمادة» منع في غير محله، فإنه وإن كان كل حادث على أصل الشيخ يفتقر إلى أن يكون مسبوقاً بالمادة، فهو غير مشار إليه هاهنا، ولا هو لازم من كلامه، بل اللازم من حجته: أن كل قابل للفساد فلا بدّ له من مادة قابلة للفساد تكون محلاً للشيء الفاسد على ما حققناه.

ولا يخفى أن هذا غير قولنا: «إن الحادث يفتقر إلى سبق المادة» فكان من حقه أن يقول: «لا نسلم افتقار الفاسد عند فساده إلى مادة» إذ هو لازم حجة الشيخ، فكان منعه مستدركاً عليه، ثم وإن كان المنع في موضعه فجوابه ما سبق في النمط الخامس أيضاً.

وقوله: «لِمَ لا يجوز أن يُقال: أن جوهر النفس الناطقة مركب من هيولى وشيء كالصورة عمدنا للكلام نحو الأصل من جزئية» معناه: أنه لا يحيل كونها مركبة من المادة والصورة أو ما يشبههما، فنفرض الكلام في فساد ذلك الأصل؛ أي: الذي هو كالمادة، فإنه إن تصور فساده فلا بدّ وأن يكون له مادة، وهلمَّ جرًّا.

وإن وقف الأمر على جوهر مجرد غير مادي فهو لا يقبل الفساد، فذلك الأصل الذي يحيل كونه أصلاً للنفس هو المعني بالنفس الناطقة ولا يُراد غيره، وعلى هذا فإن أطلق مطلق اسم النفس الناطقة على ما تخيل من المعنى المركب فلا نزاع معه في التسمية، ولا يقول بأن ذلك المسمى يبقى بعد فساد صورته، ولا شيء من لوازمه وتوابعه ليلزم ما ذكره من الإشكال.

وقوله بأن: «النفس الناطقة داخلة تحت جنس الجوهر، فتكون النفس الناطقة مركبة من الجنس والفصل» فجوابه: ما سبق في كون الجوهر جنساً للعقول المجردة فيما تقدم.

ثم وإن قدَّرنا كونها مركبة من الجنس والفصل، فقوله: «فيلزم أن تكون مركبة من المادة والصورة» غلط؛ إذ المادة ليست نفس الجنس، ولا الصورة نفس الفصل، بل هما مختلفان على ما عرف في المنطقيات، فما لزم من كون الشيء مركباً من جنس وفصل أن تكون مركبة من المادة والصورة كما قلنا في العقول، فاندفع ما ذكره من أصل الإشكال.

قوله بأن: «ما ذكرتموه من أصل الحجة دليل استحالة حدوث النفس أيضاً» على ما قرر، فإنما يلزم أن لو أجَّلنا استحالة فساد النفس على ما سبق إمكان الفساد، وليس كذلك، بل إنما أحلناه على استحالة اجتماع قوة الفساد وقوة البقاء في بسيط مجرد عن المادة، ولهذا قال الشيخ: «فلن يكون مركباً من القوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات» فإن منع استحالة ذلك أو أورد عليه إشكالاً فهو خروج عمَّا ذكره من الإشكال هاهنا، فكان مستدركاً عليه.

وقوله: «لِمَ لا يجوز أن يُقال: أن صدور النفس عن العقل الفعال مشروط بحصول المزاج القابل لتدبيرها وتصرفها، فإذا فسد هذا البدن فقد فسد شرط صدورها عنه، وعند ذلك فيجب فناؤها لفناء شرطها؟»».

قلنا: وإن كان شرط صدور النفس عن العقل الفعال المزاج المخصوص كما ذكر فليس يلزم من كونه شرطاً لابتداء الحدوث والصدور عن العقل الفعال أن يكون ذلك شرطاً في دوامها؛ إذ الدوام غير الابتداء، ولهذا فإن النجار علة وشرط في حدوث السرير، ولم يلزم أن يكون بقاؤه شرطاً في بقاء السرير، وكذلك فيما نحن فيه.

وبالجملة: فلِمَ قال بأن: شرط ابتداء الحدوث يجب أن يكون شرطاً في الدوام؟

قال الشيخ: واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته على ما تحقق، ويعقل ما بعده من حيث أنه علة لما بعده منه وجوده، ويعقل سائر الأشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولاً وعرضاً[1].

---

(1) قال الطوسي: يعقل ذاته بذاته لكونه عاقلاً لذاته معقولاً لذاته على ما تحقق في النمط الرابع. ويعقل ما بعده يعني المعلول الأول من حيث هو علة لما بعده. والعلم التام بالعلة التامة يقتضي العلم بالمعلول فإن العلم بالعلة التامة لا يتم عن غير العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاتها. وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها التي منها معلولاتها الواجبة بوجوبها ويعقل سائر الأشياء التي بعد المعلول الأول من حيث وقوعها في سلسلة المعلولية النازلة من عنده إما طولاً =

قال الشارح: ولقائل أن يقول: ولِمَ قلتم بأن: علمه بذاته يقتضي علمه بمعلوله؟

بيانه: إنكم إمَّا أن تقولوا: «إن علمه تعالى بذاته من حيث أنها تلك الذات المخصوصة علة لعلمه بمعلوله» أو تقولون: «إن علمه بذاته من حيث أنها علة لذلك المعلول يقتضي علمه بذلك المعلول» والأول ممنوع، فلِمَ قلتم: إن علمه بذاته المخصوصة التي من جملة لواحقها واعتباراً بها كونها علة لذلك المعلول يقتضي العلم بذلك المعلول، وظاهر أن هذه المقدمة ليست بديهية، بل لا بدّ فيها من الدلالة، وأنتم ما ذكرتم الدلالة عليها.

وأمَّا الثاني: فباطل، لأن علمه تعالى بأن ذاته علة للشيء الفلاني علم بإضافة أمر إلى أمر متوقف على العلم بكل واحد من المضافين، فلو كان العلم بذلك العلم مستفاداً من العلم بتلك الإضافة لزم الدور، وهو محال.

قال شيخنا ﷺ: الذي يرد عليه الكلام إنما هو القسم الثاني، وهو ما أشار إليه الشيخ بقوله: «ويعقل ما بعده من حيث أنه علة لما بعده» وما ذكره عليه من الإشكال إنما يلزم أن لو قلنا: «إن علمه بأن ذاته للشيء الفلاني علة لعلمه بذلك الشيء» وليس كذلك، بل معناه أن العلم بتلك الإضافة يلازمه العلم بالمضاف، والملازم أمر أعمّ من المعلول، وعلى هذا فما ذكره من الدور لا يكون لازماً.

قال الشيخ: إدراك الأول للأشياء من ذاته في ذاته هو أفضل أنحاء كون الشيء مدرَكاً ومدركاً، ويتلوه إدراك الجواهر العقلية الأول بإشراق الأول.

تنبيه: إنما كان العقل المعلول لا يعلم علته من ذاته؛ لأن علمه بالعلة تبع لعلمه بكونه معلولاً، وتعيين العلة غير لازم من كونه معلولاً، بخلاف علم العلة بمعلولها فإنها لذاتها الخاصة تقتضي الذات المعلولة الخاصة، فمن ضرورة علمها بكونه علة للمعنى الخاص علمها بالمعلول الخاص، فكان ذلك لذاته ولما بعده من ذاته، وبعدهما الإدراكات النفسانية التي هي نقش ورسم عن طابع عقلي متبدد المبادئ والمناسب[1].

كسلسلة المعلولات المترتبة المنتهية إليه في ذلك الترتيب أو عرضاً كسلسلة الحوادث التي لا تنتهي في ذلك الترتيب إليه لكنها تنتهي إليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة إليه وهو احتياج عرضي يتساوى جميع آحاد السلسلة فيه بالنسبة إليه تعالى [545/4].

(1) قال الطوسي: للإدراك اعتبار من حيث هو إدراك واعتبار من حيث هو حالٌ ما للمدرك واعتبار من حيث هو حالٌ ما للمدرك. ويختلف مراتبه بكل واحد من الاعتبارات: أما اختلافه بحسب

قال الشارح: ولقائل أن يقول: هذا لا يستقيم على أصولكم؛ لأن عندكم في عقل اعتبارات ثلاثة: وجوبه بغيره، ووجوده، وإمكانه، ثم أسندتم إلى هذه الثلاثة عقلاً ونفساً وفلكاً، فإذا زعمتم أن علم العقل المعلول مستفاد من علته لزم أن يثبتوا في العقل الذي هو العلة اعتبارات أربعاً ليكون مستنداً لذلك.

قال شيخنا ﷺ: قد بان فيما تقدم أن العقل المعلول له أربع اعتبارات، كما أشار إليه الشيخ في النمط السادس، وهي وجوده عن علته، وإمكانه بذاته، وعلمه بنفسه، وعلمه بمبدئه، وبان إذ ذاك كيفية إسناد الكثرة إليها، وما يسند إلى كل واحد منها من المعلولات المتكثرة، ومع وضوح ذلك فليت شعري، كيف يسوغ إيراد هذا الإشكال من قائله، اللهم إلَّا أن يكون غافلاً ساهياً عن تحقيق ما تقدم في ذلك؟ فعليه بالالتفات إليه لينذفع عنه الإشكال.

قال الشيخ: ولعلك تقول: إن كانت المعقولات لا تتحد بالعقل ولا بعضها من بعض كما ذكرت، ثم قد سلمت أن الواجب الوجود يعقل كل شيء فليس واحداً حقاً، بل هناك كثرة، فنقول: إنه لمَّا كان تعقل ذاته بذاته، ثم يلزم قيموميته عقلاً بذاته لذاته أن يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة، لا داخلة في الذات مقومة، وجاءت أيضاً على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة أو غير مباينة، لا يثلم الوحدة، فالأول يعرض له كثرة لوازم إضافية وغير إضافية وكثرة سلوب، وبسبب ذلك كثرة أسماء، لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته.

قال الشارح: **وأقول**: إن هذا الكلام يدل على رجوع الشيخ عن مذهب الفلاسفة في مسألتين من أمهات المسائل:

إحداهما: أن المشهور من قولهم: «إن البسيط لا يكون قابلاً وفاعلاً معاً» وهاهنا اعترف بأن المؤثر في تلك الصور العقلية ذاته تعالى، والقابل لها أيضاً ذاته، فالبسيط

= ماهيته فلكونه تارة إحساساً وتارة تخيلاً وتارة توهماً وتارة تعقلاً. وأما اختلافه بحسب القياس إلى المدرك فلكون الإدراك العقلي المقتضي لكون المدرك فاعلاً أتم وجوداً من الإدراك الانفعالي المقتضي لكونه منفعلاً. وأيضاً لأن هذا مفيد وجود وذاك مستفاد من وجود. وأما اختلافه بحسب القياس إلى المدرك فلكون المدرك المجرد من المادة أتم في كونه مدركاً من المغموس فيها والمدرك بعلته أتم من المدرك بمعلوله. ولما كان هذا هكذا وكان العلم التام بالعلة [545/4].

هناك قابل وفاعل.

والثانية: أن المشهور من مذهبهم أنه ليس لله تعالى من الصفات إلّا الإضافات والسلوب، وهاهنا اعترف بأن لله تعالى كثرة لوازم إضافية وغير إضافية وكثرة سلوب، فأثبت لله تعالى صفات ثبوتية غير إضافية، وكيف يمكنه ألّا يعرف بذلك وعنده أن الله تعالى عالم بالماهيات، والعلم بالأشياء عنده عبارة عن حصول صورها في العالم، وتلك الصور ليست مجرد إضافات؛ لأن من مذهبه أن الصورة الحاصلة عند العقل مساوية لماهية المعقول، والمساوي للجواهر والكميات والكيفيات في تمام ماهياتها كيف يكون مجرد إضافات؟ فظهر أن الفلاسفة لا يمكنهم ادعاء تنزيه الله تعالى عن الصفات الحقيقية.

قال شيخنا ﷺ: أمّا المسألة الثانية وإن كان ما ذكره فيها حقاً غير أنه لم يُصِب في المسألة الأولى؛ وذلك أن الإله تعالى وإن كان عالماً بالأشياء وأنه لا معنى للعلم غير حصول صورة المعلوم في نفس العالم، غير أن علم البارئ تعالى عند الشيخ إنما هو بالأشياء الكليّة وبالجزئيات على نحو كلي، فذاته وإن كانت قابلة لصورة المعنى الكلي فغير فاعلة لها؛ إذ الكليات ما لا تأثير للفاعل فيها، فلم يجتمع في ذاته القبول والفعل.

ثم وإن قدرنا كونه عالماً بالجزئيات على ما هي عليه فما ذكره إنما يلزم إن كان قابلاً وفاعلاً للصورة الحاصلة في نفسه مع كونه قابلاً لها، ولا يلزم من تأثيره في وجود الصورة الخارجة أن يكون مؤثراً في مثالها القائم بذاته.

قال الشيخ: قد تتغير الصفات للأشياء على وجوه:

منها: مثل أن يسوَدّ الذي كان أبيض، وذلك باستحالة صفة منفردة غير مضافة.

ومنها: مثل أن يكون الشيء قادراً على تحريك جسم من الأجسام، فلو عدم ذلك الجسم استحال أن يُقال: هو قادر على تحريكه، فاستحال إذاً هو عن صفته، ولكن من غير تغير في ذاته، بل في إضافته، فإن كونه قادراً صفة له واحدة يلحقها إضافة إلى أمر كلي من تحريك أجسام بحال ما مثلاً لزوماً أوليًا ذاتياً، ويدخل في ذلك زيد وعمرو وحجارة وشجر دخولاً ثانياً، فإنه ليس كونه قادراً متعلقاً به الإضافات المتعينة تعلق ما لا بدّ منه، فإنه لو لم يكن زائد أصلاً في الإمكان، ولم تقع إضافة القوة إلى تحريكه أبداً ما ضرَّ ذلك في كونه قادراً على التحريك، فإذاً أصل كونه قادراً لا يتغير بتغير أحوال المقدور عليها من الأشياء، بل إنما تتغير الإضافات الخارجية فقط، فهذا القسم

كالمقابل الذي قبله.

ومنها: مثل أن يكون الشيء عالماً بأن شيئاً ليس، ثم يحدث الشيء، فيصير عالماً بأن الشيء أيسر، فتتغير الإضافة والصفة المضافة معاً، فإن كونه عالماً مختص للإضافة حتى أنه إذا كان عالماً بمعنى كلي لم يكفِ ذلك بأن يكون عالماً بجزء جزء، بل يكون العلم بالنتيجة علماً مستفاداً يلزمه إضافة مستأنفة، وهيئة للنفس مستجدة لها إضافة مخصوصة غير العلم بالمقدمة، وغير هيئة تحققها لا كما في كونه قادراً له بهيئة واحدة إضافات شتى، فهذا إذا اختلف حال المضاف إليه من عدم ووجود وجب أن يختلف حال الشيء الذي له الصفة لا في إضافة الصفة نفسها فقط، بل وفي الصفة التي تلزمها تلك الإضافة أيضاً، فما ليس موضوعاً للتغير لم يجز أن يعرض له تبدل بحسب القسم الأول ولا بحسب القسم الثالث، وأمّا بحسب القسم الثاني فقد يجوز في إضافات بعيدة لا تؤثر في الذات[1].

قال الشارح: ولقائل أن يقول: الإضافات عندكم أمور موجودة في الخارج، فإذا جوَّزتم التغير في الإضافات العارضة لذات الله تعالى فقد جوَّزتم أن يحدث في ذاته صفة بعد عدمها، ويزول عنها صفة بعد وجودها فيه، وإذا جوَّزتم ذلك هاهنا فلِمَ لا يجوز مثله في الصفات الحقيقية؟ وأي دليل يدل على الفرق بينهما؟ ثم لئن وقعت المساعدة على أن التغير في الصفات الحقيقية لله تعالى محال فلِمَ قلتم: إن العلم من الصفات الحقيقية؟

بيانه: أن العلم عندنا نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم، والذي يعتقدونه من أنه عبارة عن صورة مساوية للمعلوم في العالم فقد أبطلناه بما فيه مقنع، وإذا كان كذلك كان التغير في العلم تغير في مجرد الإضافة، وذلك غير ممتنع.

قال: واعلم أن من الناس من نازع في قولهم: «العلم بالجزئيات يجب تغيره عند تغيرها» وهذه المنازعة ضعيفة، والأولى أن يساعد على وجوب التغير لكن يزعم أن

---

(1) قال الطوسي: أن كل ما لا يكون موضوعاً للتغير لا يجوز أن تتبدل صفاته المتقررة العارية عن الإضافة ولا صفاته المتقررة المتعلقة بالإضافة التي تتغير بتغير الإضافة ويجوز أن تتبدل إضافاته اللازمة لصفاته المتقررة التي لا تتغير بتغير تلك الإضافات ولا محالة يكون ذلك في إضافات بعيدة لازمة لزوماً ثانياً. ولا يمكن أن يكون في إضافات قريبة لازمة لزوماً أولياً فإن التغير فيها يقتضي التغير في نفس تلك الصفات. وحينئذ تصير الذات موضوعة للتغير [553/4].

العالم ليس إلَّا الإضافة المخصوصة، وإذا جاز التغير في الإضافات العارضة لذات الله تعالى، فلِمَ لا يجوز أيضاً تغيره في هذه الإضافة؟

وتحقيقه: وهو أن ذاته تعالى موجبة لحصول تلك الإضافة المسماة بالعلم، لكن شرط حصول ذلك المعلوم والعلم بأن زيداً إذا دخل الدار موجود في ذات الله تعالى، لكن شرط أن يدخل زيد في الدار، فإذا خرج عنها فقد زال الشرط، فيزول المشروط وهو ذلك العلم، وحدث شرط علم آخر وهو العلم بخروجه، فلا جرم يحصل العلم الآخر.

وما ذكره الفلاسفة في استحالة التغير على هذا الوجه فقد ذكرناه في سائر الكتب واعترضنا عليه، وإذا كان كذلك سقطت حجتهم على القدح في العلم بالجزئيات.

قال شيخنا ﷺ: إذا جوَّزتم التغير في الصفات الإضافية فلِمَ لا تجوِّزونه في الصفات الحقيقية؟ فإشكال مشكل، وأقصى ما فيه أن يُقال: ما ذكرته غير لازم؛ وذلك لأن من الصفات الإضافية ما هي غير حقيقية ولا وجودية، ككون المستحيل معلوماً ومذكوراً أو كإضافة العدم إلى الوجود بكونه مقابلاً له، وكالإضافة الواقعة بين المتقدم والمتأخر، وبتقدير أن يكون ما للرب تعالى من الإضافات من هذا الجنس، فلا يلزم من جواز التغير فيما ليس بحقيقي جوازه فيما هو حقيقي، وإنما يصح هذا الإلزام مع تحقق هذا الاختلاف.

قوله: فلِمَ قلتم: العلم من الصفات الحقيقية؟

قلنا: لما تحقق من أن العلم عبارة عن حصول صورة المعلوم في النفس، وما ذكره عليه فقد سبق الكلام عليه في موضعه أيضاً.

وقوله: «إن المنازعة في وجوب تغير العلم بالجزئيات عند تغير الجزئيات ضعيف» ليس كذلك، اللهم إلَّا أن يسلم هذا المنازع أن العلم عبارة عن حصول صورة المعلوم في النفس، أو أنه عبارة عن أمر إضافي، فإنه على التقديرين لا يمكن المنازعة في التغير عند تغير الشيء المعلوم.

وأمَّا إن فسر العلم بصفة ثبوتية يحصل بها كشف المعلوم والإحاطة به بسبب تعلقها به لا أن نفس العلم بإضافة بين العالم والمعلوم، فلا يلزم من تغير المعلوم غير تغير الإضافة، ولا يلزم منه تغير صفة العلم، بل هو في نفسه صفة متحدة وإن اختلفت إضافاتها وتغيرت متعلقاتها، وذلك كما في صفة القدرة بالنسبة إلى متعلقاتها من

المقدورات.

فإن الشيخ قد سلَّم أن تغير المقدورات وإن كان بينها وبين القدرة نسبة وإضافة إن ذلك لا يوجب تغير القدرة، بل تغير الإضافة لا غير؛ فالمانع من أن يكون العلم على هذا النعت، وعلى هذا فمنازعة هذا المنازع قوية جداً غير ضعيفة، وإن قيل باستحالة مثل هذه الصفة الحقيقية الزائدة على ذات واجب الوجود على ما ذكر في نفي الصفات فيلزم منه نفي صفة العلم عنه مطلقاً، فإنهم أثبتوه لله تعالى وجعلوه صفة حقيقية كما ذكره الشيخ في هذا الفصل، فالفرق بين صفة حقيقية وصفة حقيقية مما لا حاصل له.

قال الشيخ: الأمور الممكنة في الوجود منها أمور يجوز أن يتعرى وجودها عن الشين والخلل والفساد أصلاً، وأمور لا تكون فاضلة فضيلتها إلَّا ويكون بحيث يعرض منها شر ما عند ازدحام الحركات ومصادمات المتحركات، وفي القسمة أمور شريَّة إمَّا على الإطلاق وإمَّا بحسب الغلبة، وإذا كان الوجود المحض مبدأً لفيضان الوجود الخيري، والصواب كان وجود القسم الأول واجباً فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية وما يشبهها.

وكذلك القسم الثاني يجب فيضانه، فإن في آن لا يوجد خير كثير ولا يؤتى به تحرزاً من شر قليل شر كثير، وذلك مثل خلق النار، فإن النار لا تفضل فضيلتها ولا تكمل معونتها في تتميم الوجود إلَّا أن تكون بحيث تؤلم وتؤذي، وما يتفق لها مصادمته من أجسام حيوانية، وكذلك الأجسام الحيوانية لا يمكن أن يكون لها فضيلتها إلَّا أن تكون بحيث يمكن أن تتأدى أحوالها في حركاتها وسكوناتها.

وأحوال مثل النار في تلك أيضاً إلى اجتماعات ومصاكات مؤدية، وإن تتأدى أحوالها وأحوال الأمور التي في العالم إلى أن يقع لها خطأ عقد صار في المعاد وفي الحق، أو فرط هيجان غالب عامل من شهوة أو غضب ضار في أمر المعاد، وتكون القوى المذكورة لا تعني غناها، أو تكون بحيث يعرض لها عند المصادمات عارض خطأ وغلبة هيجان، وذلك في أشخاص أقل من أشخاص السالمين وأوقات أقل من أوقات السلامة، ولأن هذا معلوم في العناية الأولى، فهو كالمقصود بالعرض، فالشر داخل في القدر بالعرض كأنه مثلاً مرض به بالعرض.

قال الشارح: ولقائل أن يقول للفلاسفة: إن البحث عن هذه المسألة ساقط عنكم

على حسب أصولكم، فيكون خوضكم فيه من الفضول، وإنما قلنا: إن البحث عنها ساقط على حسب أصولكم؛ لأن البحث عن هذه المسألة لا يستقيم إلّا مع القول بأن فاعل العالم فاعل مختار، ومع القول بالحسن والقبح العقليين، وأنتم لا تقولون بواحد من هذين الأصلين.

أمّا أنه لا بدّ من القول بالفاعل المختار فلأن قول القائل: لِمَ وُجد الشر في أفعال الله تعالى؟ إنما يتوجه إذا كان يُقال بالفعل المختار، وأمّا إذا كان موجباً لذاته بحيث يستحيل عقلاً ألّا يكون مصدراً لما صدر عنه لم يمكن أن يقال: لِمَ فعل هذا دون هذا؛ لأن جوابه هو: أنه إنما وجدت هذه الأفعال عنه؛ لأن أفعاله تعالى كانت موجبة لها لذاته، وكان يستحيل في العقل عدم صدورها عنه سواء كانت تلك الأفعال خيرات أو شروراً محضة.

وأمّا أنه لا بدّ من القول بالحسن والقبح العقليين؛ لأنّا بتقدير ألّا نقول بذلك كان الكل حسناً صواباً من الله تعالى على ما هو قول الأشعرية، وإذا كان كذلك استحال أن يُقال: «لا يجوز من الله تعالى فعل الشر، ويجب أن يكون فاعلاً للخير» فثبت أن هذا البحث إنما يستقيم على قول المعترفين بهذين الأصلين، وهم المعتزلة.

أمّا الذين ينكرونهما فإن هذا البحث ساقط عنهم، وكان خوضهم فيه فضولاً، وللفلاسفة أن يقولوا: غرضنا من هذا البحث أمران:

أحدهما: أن نعلم أن مخلوقات الله تعالى من أي الأقسام المذكورة؛ أي: المقصودة، أن نعلم أن المخلوقات خيرات محضة أو شرور محضة أو ممتزجة.

والثاني: أن عندنا علم الله تعالى بالنظام الأكمل علة لوجود ذلك النظام، فبيَّنا أن النظام الأكمل كيف هو حتى عرفنا أن ذلك داخل في الوجود.

ثم لئن نزلنا عن هذا المقام لكن التقسيم الذي عليه بناء قاعدة الباب بناء على تصور ماهية الخير والشر، فيجب أولاً أن يبحث عن ذلك فنقول: استمر في ألسنة الفلاسفة أن الخير هو الوجود وأن الشر هو العدم، وربما حاولوا الاستدلال عليه ببعض الأمثلة أن قالوا: إنَّا نحكم علة القتل بأنه شر، لكنا إذا ميزنا ما فيه من الأمور الوجودية عمّا فيه من الأمور العدمية وجدنا الشر العدميات، فإنَّا إذا نظرنا إلى كون العاقل متمكناً من القتل فذلك خير؛ لأن القدرة من الكمالات والخيرات، وإذا نظرنا إلى كون السكين قاطعة فهو خير؛ لأن كمال السكين أن تكون كذلك، وإذا نظرنا إلى

كون العضو قابلاً للتقطيع كان ذلك خيراً، فإنه لو كان جاسياً لا يتأثر عن السكين كان ذلك شرًّا.

فأمَّا إذا نظرناً إلى فوات حياة المقتول وإلى تفرق اتصال يديه وجدناه شراً، ومعلوم أن هذين الأمرين عدميان، فعلمنا أن الخير هو الوجود والشر هو العدم، واعلم أن الاحتجاج ليس بجيد؛ لأن من قال: «الخير وجود والشر عدم» إمَّا أن يكون غرضه منه: تفسير لفظ الخير بالوجود ولفظ الشر بالعدم، وحينئذٍ لا حاجة به إلى ذلك الاستدلال والاحتجاج؛ لأن لكل أحد أن يفسر أي لفظ شاء بأي معنى شاء.

وإن كان غرضه منه: أن يحكم على الخير بأنه لا بدّ وأن يكون موجوداً، وعلى الشر بأنه لا بدّ وأن يكون موجوداً حتى يكون ذلك قضية موضوعها الخير ومحمولها الموجود، فهذا إنما يتأتى بعد تصور ماهية الخير وماهية الشر، وكلامنا الآن فيه فثبت أن الذي ذكروه غير جيد، ثم بتقدير النزول عن هذا المقام فهو تعويل على مجرد المثال وقد عرفت أنه لا يفيد التعيين، ثم ذكر بعد ذلك تفصيلاً في الاصطلاح المشهور في إطلاق لفظ الخير والشر لا حاجة إلى ذكرها.

قال شيخنا ﷺ: أمَّا قوله: «إن البحث في هذه المسألة ساقط عن الفلاسفة» لما قرر ليس كذلك.

أمَّا قوله: «إنه لا بدّ في ذلك من القول بالفعل المختار» فالإشكال لازم له أيضاً في القول بالفاعل المختار؛ فإنه إنما يفعل بالإرادة، وعند ذلك فالإرادة إمَّا أن تكون متعلقة بالمراد لذاتها أو لصفة زائدة عليها، فإن كان لصفة زائدة فالكلام في تلك الصفة كالكلام في الأولى، وهلمَّ جرًّا إلى ما لا يتناهى، وهو محال.

وإن كان ذلك لذاتها أو لصفة لها لذاتها فلا فرق بين تعلق الإرادة بالمراد لذاتها وبين تعلق ذات الله تعالى به، فكما لا يُقال: لِمَ أوجد الله تعالى الشر لكونه موجباً له لذاته، فكذا لا يقال: لِمَ أوجد بالإرادة؟ لكون الإرادة متعلقة به لذاتها، فكان يجب ألَّا يفصل بينهما، أمَّا الفصل مع تحقق ما ذكرناه من التحقيق فلا معنى له.

وقوله: «إنه لا بدّ له من القول بالحسن والقبح العقليين» غير مسلَّم.

وقوله: «لأنَّا إذا لم نقل بذلك كان الكل حسناً من الله تعالى» فهو تناقض، فإنَّا إذا لم نقُل بالحسن العقلي فكيف كان حسناً من الله تعالى؟ فالجمع بين نفي الحسن العقلي وإثباته أيضاً تناقض، وكان من حقه أن يقول: إذا لم يقل بذلك كان الكل ليس بحسن

ولا قبيح، فكان مستدركاً عليه.

ثم وإن قدَّرنا انتفاء الحسن والقبح العقليين فلِمَ قال مع اختلاف الموجودات بالخير والشر، وإن لم يكن الخير حسناً ولا الشر قبيحاً باستحالة الخوض في هذه المسألة؟ كيف وأنه قد أمكن أن يقال بالخوض فيها لأجل التأويلين الذي أشار إليهما الشارح.

وقوله: «إنه لا بدّ له من البحث عن ماهية الخير والشر».

قلنا: المراد بالخير: الموجود، وبالشر: العدم، وما ذكره من الأمثلة وإن كان الفضلاء من الفلاسفة قد ذكروها غير أنهم لم يذكروها للدلالة على أن الخير هو الوجود والشر هو العدم ليلزم ما ألزمه، بل إنما ذلك للتمثيل بما هو مدلول لفظ الخير والشر، وإذا كان مثالاً فذكره لقصد التفهيم لا يكون عرياً عن الفائدة.

قال الشيخ: اللذة هي إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال، وخير من حيث هو كذلك، وإلا لِمَ هو إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر؟ وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس، فالشيء الذي هو عند الشهوة خير هو مثل المطعم الملائم والملبس الملائم، والذي هو عند الغضب خير، فهو الغلبة، والذي هو عند العقل خير، فتارة باعتبار فالحق، وتارة وباعتبار فالجميل، ومن العقليات نيل الشكر وفضول الذم والحمد والكرامة(1).

وبالجملة: فإن همم ذوي العقول في ذلك مختلفة، وكل خير بالقياس إلى شيء ما فهو الكمال الذي يختص به وينحوه باستعداده الأول في كل لذة، فإنها تتعلق بأمرين: بكمال خيري وبإدراك به من حيث هو كذلك(2).

---

(1) الذي في نسخة شرح الطوسي: ووفور المدح والحمد والكرامة.

(2) تنبيه: إن للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها وهم في حياتهم الدنيا دون غيرهم. فكأنهم وهم في جلابيب من أبدانهم قد نضوها وتجردوا عنها إلى عالم القدس ولهم أمور خفية فيهم وأمور ظاهرة عنهم. يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها. ونحن نقصها عليك الجلباب: الملحفة وما يتغطى به من ثوب وغيره. ونضا الثوب: أي خلعه. والمراد من قوله فكأنهم في جلابيب من أبدانهم قد نضوها وتجردوا عنها إلى عالم القدس أن نفوسهم الكاملة وإن كانت في ظاهر الحال ملتحفة بجلابيب الأبدان لكنه كان قد خلعت تلك الجلابيب وتجردت عن جميع الشوائب المادية وخلصت إلى عالم القدس متصلة بتلك الذوات الكاملة البريئة عن النقصان والشر ولهم أمور خفية فيهم هي مشاهداتهم لما يعجز عن إدراكه الأوهام وتكل عن بيانه الألسنة =

قال الشارح: واعلم أنَّا لمَّا عرفنا اللذة بالكمال والخير، والألم بالآفة والشر وجب أن تكون ماهيات هذه الأشياء معلومة أولاً، أمَّا الخير والشر، فلهما تفسيران:

أحدهما: ما ذهب إليه الشيخ من أن الخير هو الأمر الوجودي، والشر: هو الأمر العدمي، فعلى هذا يكون قوله: «اللذة إدراك الخير، والألم إدراك الشر» يرجع إلى أن اللذة إدراك الموجود والألم إدراك المعدوم، لكن ذلك باطل قطعاً.

أمَّا في اللذة: فلأن إدراك الأحوال الحاصلة عند احتراق الأعضاء أو تبردها بالثلج يجب أن يكون لذة؛ لأنه حصل هناك إدراك الموجود، ولزم في سماع الأصوات المنكرة وشم الروائح المؤذية ورؤية الأشياء المؤذية أن يكون كل ذلك لذَّات، وذلك مما لا يشك في فساده، اللهم إلَّا أن يقول قائل: أنا أُسمِّي هذه الأشياء باللذة، فحينئذٍ لا ننازعه فيه؛ إذ لا مشاحة في العبارات، ولكن ذلك يكون خروجاً عن تعريف الحقيقة التي حاولنا تعريفها، فإنَّا نجد عند الأكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة متميزة عمَّا عداها من الأحوال النفسانية، ونحن لم نحاول إلَّا تعريف تلك الحالة وما شبهها، والعلم الضروري حاصل بأن الأمر الحاصل عند الاحتراق ليس من جنسها، بل ضدها، فعلمنا فساد ذلك.

وأمَّا في الألم: فلأن العدم لا يكون محسوساً.

وابتهاجاتهم بما لا عين رأت ولا أذن سمعت. وهو المراد من قوله عز من قائل: فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين. وأمور ظاهرة عنهم هي آثار كمال وإكمال يظهر من أقوالهم وأفعالهم وآيات تختص بهم التي من جملتها ما يعرف بالمعجزات والكرامات وهي أمور يستنكرها من ينكرها أي لا يسكن إليها قلب من لا يعرفها ولا يقربها ويستكبرها من يعرفها أي يستعظمها من يقف عليها ويقربها. قوله: وإذا قرع سمعك فيما يقرعه وسرد عليك فيما تسمعه قصة للأمان وإبسال. فاعلم أن سلامان مثل ضرب لك وأن إبسالاً مثل ضرب لدرجتك في العرفان إن كنت من أهله ثم حل الرمز إن أطقت سرد الحديث: أي أتى به على ولائه. وفلان يسرد الحديث: إذا كان جيد السياق له. وسلامان: شجرة واسم لموضع وأيضاً من أسماء الرجال. والإبسال: التحريم وأبسلت فلاناً إذا أسلمته للهلكة أو رهنته والبسل: الحبس والمنع وقيل: البسل: المخلى. قال الفاضل الشارح في هذا الموضع: إن ما ذكره الشيخ من جنس الأحاجي التي يذكر فيها صفات يختص مجموعها بشيء اختصاصاً بعيداً عن الفهم فيمكن الاهتداء منها إليه ولا هي من القصص المشهورة بل هما لفظتان وضعهما الشيخ لبعض الأمور وأمثال ذلك مما يستحيل أن يستقل العقل بالوقوف عليه. فإذاً تكليف الشيخ حله يجري مجرى التكليف بمعرفة الغيب. [طوسي].

وثانيهما: هو التفسير المشهور، وهو أن الخير هو اللذة وما يكون وسيلة إليها، والشر هو الألم وما يكون وسيلة إليه، وإذا كان كذلك فقولنا: «اللذة إدراك الخير، والألم إدراك الشر» معناه: أن اللذة إدراك اللذة وما يكون وسيلة إليها، والألم إدراك الألم وما يكون وسيلة إليه، وفساد ذلك ظاهر.

وإذا عرفت ذلك فنقول: الشيخ إن فسَّر الخير والشر بأحد هذين التفسيرين توجه عليه الاعتراض المذكور، وإن فسرهما بشيء ثالث فلا بدّ من ذكره؛ لننظر في أنه هل هو جيد أم لا؟

وأمَّا الكمال والآفة: فالقول فيها قريب من القول في الخير والشر، والأكثرون فسروا الكمال بأنه: حصول شيء لشيء من شأنه أن يكون له، فيقال لهم: إن كان المراد من قولكم: «من شأنه أن يكون له» أي: يمكن اتصافه به، لزم أن يكون الجهل والأخلاق الرديئة كمالات؛ لأنها صفات يمكن اتصاف النفس بها، فكذلك المعوجة والنفوس الرديئة والتركيبات الفاسدة يلزم أن تكون كلها كمالات لإمكان اتصاف تلك الأجسام بهذه الصفات، وإن كان المراد بذلك شيء آخر فاذكروه لننظر فيه، فقد ظهر ولاح أن التعريف الذي ذكروه للذة والألم ليس بجيد.

ثم قال على قول الشيخ: «إن كل خير بالقياس إلى شيء ما فهو الكمال الذي يختص به وينحوه ويتوجه إليه بحسب استعداده الأول»: واعلم أن هذا مُشعر بأن الكمال والخير شيء واحد، وحينئذٍ يكون ذكر أحدهما مُغنِياً عن ذكر الآخر، فوجب حذف أحدهما.

قال شيخنا ﷺ: أمَّا ما أورده من النقوض على حد اللذة باعتبار تفسير الشيخ لفظ «الخير» بالوجود فبعيد عن التحقيق، فإن الحد المذكور للذة ليس هو إدراك الخير فقط؛ ليلزم عليه ما قيل من الصور، وإنما هو إدراك ما هو عند المدرك كمال وخير على ما أشار إليه الشيخ، فالخير وإن كان موجوداً في الصور المذكورة-أي: الوجود-فليس بكمال، فلا يكون إدراكه لذة، وعلى هذا فقد اندفع ما ذكره من الإشكال.

وقوله في الألم: «إن العدم لا يكون محسوساً» فإن أراد به الإدراك بالحواس الظاهرة فيحق، وإن أراد به الإدراكات الباطنة فهو غير مسلَّم، وعلى هذا فلا حاجة إلى الكلام على ما ذكره من التفسير المشهور.

وما ذكره على تفسير الكمال والآفة فإنما يتجه على من فسر قوله: «من شأنه أن

يكون له؛ أي: يمكن اتصافه به» وأمَّا إن فسرناه مختص به ونحوه ويتوجه إليه بحسب استعداد الأول على ما ذكره الشيخ فلا.

وقوله على قول الشيخ: «إن كل خير فهو بالقياس...» إلى آخره: «إنه مشعر بأن الكمال والخير شيء واحد» ليس كذلك، فإن الخير هو الوجود، وقد لا يكون بالنسبة إلى شيء كمالاً، والكمال هو الوجود الذي يكون للشيء، ويختص به وينحوه ذلك الشيء ويتوجه إليه بحسب استعداده الأول، فهو أخص منه الخير.

والمراد من قول الشيخ: «كل خير فهو بالقياس إلى شيء ما فهو الكمال الذي يختص به» أي: كل وجود فهو بالقياس إلى شيء كماله، وإن لم يكن كمالاً بالنسبة إلى كل شيء، ومع هذا فإنَّما يكون أحدهما هو الآخر، وعند هذا فيجب تفسير كلام الشيخ هاهنا بما ذكرناه دفعاً للتخبط في كلامه كما أشار إليه هذا الشارح.

قال الشيخ: كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك، وهو بالقياس إلى خير، ثم لا شك في أن الكمالات وإدراكاتها متفاوتة، وكمال الشهوة مثلاً أن يتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة مأخوذة عن مادتها، ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة، وكذا الملموس والمشموم ونحوهما.

وكمال القوة الغضبية: أن تتكيف النفس بكيفية غلبة أو بكيفية شعور بادئ تحصل في المغضوب عليه، والوهم: التكيف بهيئة ما يرجوه أو ما يذكره، وعلى هذا حال سائر القوى، وكمال الجوهر العاقل: أن تتمثل فيه حلية الحق الأول قدر ما يمكنه أن ينال منها ببهائه الذي يخصه، ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجرداً عن الشوب مبتدأ فيه بعد الحق الأول بالجواهر العقلية، ثم الروحانية السمائية والأجرام السماوية، ثم ما بعد ذلك تمثلاً لا يمايز اللذات، فهو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي بالفعل، وما سلف هو الكمال الحيواني والإدراك العقلي إلى الكنه عن الشوب والحس شوب كله.

وعدد تفاصيل العقل خالص إلى الكنه لا يكاد يتناهى، والحسية محصورة في قلة إن كثرت فبالأشد والأضعف، ومعلوم أن نسبة اللذة إلى اللذة نسبة المدرك إلى المدرك والإدراك إلى الإدراك، فنسبة اللذة العقلية إلى الشهوانية نسبة حلية الحق الأول وما يتلوه إلى مثل كيفية الحلاوة ونسبة الإدراكين.

قال الشارح: الغرض من هذا الفصل: ذكر مطلوبين، هما الأمران المقصودان

بالذات من هذا النمط المعنون بنمط البهجة والسعادة:

أحدهما: إثبات اللذة العقلية.

وثانيهما: بيان أنهما أشرف وأقوى من اللذات الحسية.

قال: ولقائل أن يقول على المطلوب الأول: لا نسلِّم أن النفس بعد المفارقة لو كانت مدركة بما يلازمها لكانت ملتذة.

قوله: «اللذة لا معنى لها إلَّا الإدراك الملائم».

قلنا: إن أمثال هذه المباحث لا يستقيم بالعناية والتفسير؛ وذلك لأنَّا نجد عند الأكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة، ونميز بينهما وبين كثير من الأحوال الوجدانية كالغضب والغمّ والخوف، ونعلم أيضاً أن القوة الذائقة واللامسة التي فينا قد أدركت ما في المأكول والمشروب والمنكوح من الكيفيات، ولكنا لا ندري أن تلك الحال المخصوصة هي نفس ذلك الإدراك إلَّا ببرهان، وأنتم ما ذكرتم على ذلك حجة وبرهاناً أصلاً، بلى لو أنكم سميتم نفس هذا الإدراك للنفس ثبت حصول اللذة لها، ولكنه قصير.

المسألة مسألة لغوية، ومعلوم أن ذلك ليس من المباحث العقلية في شيء، ثم الذي يحقق هذه المطالبة، وهو أن النفس قبل الموت قد تكون عالمة بهذه المعلومات مع أن الإنسان لا يجد تلك اللذات العظمية، ولو كانت الإدراكات هي نفس اللذات لاستحال ذلك، لا يُقال: النفس قبل الموت مستغرقة في تدبير البدن فصار استغراقها في ذلك مانعاً من الشعور بتلك اللذات؛ لأنَّا نقول: إنكم تقولون: الإدراك هو نفس اللذة.

وعلى هذا لا يستقيم ذلك العذر؛ لأن الإدراك لمَّا حصل استحال أن يكون هاهنا ما يمنع عن حصول اللذة، وإلا لكان الشيء مانعاً عن حصول الشيء عند حصول اللذة، وإلا لكان الشيء مانعاً عن حصول الشيء عند حصوله وذلك محال، بلى لو قلتم: «اللذة مغايرة للإدراك حاصلة عند حصوله» استقام هذا العذر، ولكنه ينفتح عند ذلك أبواب كثيرة من الشكوك والشبهات، فإنَّا نقول: إذا كانت اللذة مغايرة للإدراك فلِمَ قلتم: إنه يلزم من حصول الإدراك حصول اللذة؟ ولِمَ لا يجوز أن يُقال: خصوصية النفس وإن كانت لا تأبى عن قبول الإدراك، لكنها تأبى عن قبول اللذة؟ فلأجل عدم استعدادها لقبول اللذة ما حصلت اللذة إن كان الإدراك حاصلاً.

قال شيخنا ﷺ: **أمّا قوله**: «لا نسلم كون النفس ملتذة وإن كانت مدركة لملائمها» فبعيد؛ إذ لا معنى للذة غير إدراك الملائم، وليس هذا تفسير اللفظ «اللذة» ليلزم ما ذكره من عود الكلام في هذه المسألة أي بحث لغوي، بل معناه: أن اللذة في مواقع الإجماع، وهو عند اتصال النفس بالبدن موجودة قطعاً عند إدراك الملائم، وتلك اللذة المدركة المعلومة بالضرورة، وهي نفس الإدراك الملائم، فهو بحث معنوي لا لغوي.

قوله: «إنَّا لا ندري أن تلك اللذة هي نفس ذلك الإدراك إلَّا ببرهان، وأنتم لم تذكروا على ذلك برهاناً» ليس كذلك، بل جاز أن يُقال بأن: العلم بأن تلك اللذة هي نفس ذلك الإدراك بالضرورة ضرورة أنَّا نجد أنفسنا عالمين باللذة، ونجد أنفسنا عالمة بنفي ما سوى الإدراك، فعلم بالضرورة أن اللذة هي نفس الإدراك، فليس كل معلوم يفتقر إلى البرهان ليلزم ما ذكره.

قوله: «إن النفس قبل الموت قد تكون عالمة بهذه المعلومات مع أن الإنسان لا يجد تلك اللذات».

فجوابه: ما قيل من أن النفس قبل الموت مستغرقة في تدبير البدن، وما ذكره من الإشكال عليه إنما يلزم أن لو قيل: يكون استغراق النفس بتدبير البدن مانعاً من الإدراك أو الالتذاذ، وليس كذلك، بل مانعاً من الشعور بالالتذاذ الذي هو إدراك الملائم، ولا يخفى أن الشعور بالإدراك غير نفس الإدراك، فما يلزم من كون ذلك مانعاً من الشعور باللذة أن يكون مانعاً من حصول الشيء عند حصوله، فاندفع الإشكال.

قال الشيخ: واعلم أن هذه الشواغل التي هي كما علمت من أنها انفعالات وهيئات تلحق النفس بمجاورة البدن إن تمكنت بعد المفارقة كنت بعدها كما كنت قبلها، لكنها تكون كآلام متمكنة كان عنها شغل فوقع إليها فراغ، فأدركت من حيث هي منافية، وذلك الألم المقابل لمثل تلك اللذة الموصوفة-وهي ألم النار الروحانية-فوق ألم الجسمانية.

قال الشارح: ولقائل أن يقول: لِمَ قلتم: إن حصول تلك الهيئات الرديئة في النفس سبب لحصول الآلام؟ وما الدليل على ذلك؟ فإن هذه المقدمة ليست من الأوليات الغنيّة عن البرهان.

قال شيخنا ﷺ: إذا ثبت أن اللذة هي: إدراك الملائم، وجب أن يكون الألم عبارة عن عدم حصول الملائم، وعند ذلك فلا يخفى أنه إذا ترسخت الهيئات الرديئة في

النفس كانت شاغلة لها عن إدراك الملائم، فكانت سبباً للألم على ما لا يخفى.

قال الشيخ: واعلم أن رذيلة النقصان إنما تتأذى بها نفس شيِّقة إلى الكمال؛ وذلك الشوق تابع لتنبيه يفيد الاكتساب والبله نجية[1] من هذا العذاب، وإنما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين عما أبلغ به إليهم من الحق؛ فالبلاهة أدنى إلى الخلاص من فطانة بتراء[2].

---

(1) في الأصل (بحثه) وفي نسخة شرح الطوسي أيضاً: بجنبة.

(2) يريد أن يميز في هذا الفصل بين الناقصين المتعذبين بنقصانهم سواء دام تعذبهم به أو لم يدم وبين الناقصين الذين لا يتعذبون بنقصانهم. فنقول: النفس الساذجة الصرفة لا يكون لها شوق إلى كمالاتها لأنها لم تعرفها أصلاً. فإن الحكم بأن للنفوس كمالات حقيقية ليس بأولى. والتي لها شوق إليها فهي التي عرفت بالاكتساب النظري أن لها كمالاً ما، ثم إنها إن لم تكتسب الكمال فلا يخلو أما إن اكتست ما يضاد الكمال فصارت جاحدة لكمالها من حيث الماهية وإن كانت معترفة به من حيث الإنية أو اشتغلت بما صرفها عن اكتساب الكمال مما ليس بمضاد له فصارت معرضة عنه أو لم تشتغل بشيء من العلوم لكنها تكاسلت في اقتناء الكمال فصارت مهملة إياه. فهؤلاء أصحاب رذيلة النقصان الذين يتعذبون بنقصانهم لاشتياقهم إلى الكمال الفائت عنهم. وإنما حصل ذلك الشوق لهم باكتساب نظري قاصر عن الوصول إلى المشتاق إليه وهو فطانتهم البتراء. وأسوئهم حالاً الجاحدون. وهم الذين يتعذبون دائماً فقط. وأما أصحاب النفوس الساذجة فهم الذين وسمهم الشيخ بالبله. والأبله في اللغة: هو الذي غلب عليه سلامة الصدر وقلة الاهتمام: يقال: عيش أبله: أي قليل الغموم. فهؤلاء لا يتعذبون لأنهم غير عارفين بكمالاتهم غير مشتاقين إليها. واعترض الفاضل الشارح بأن النفوس ذوات العقائد الباطلة الجازمة بأنها حقة إذا فارقت الأبدان فإنه إن جاز أن يزول عنها ذلك الجزم فليجز زوال العقائد الباطلة عنها أيضاً. وحينئذ تغير من أهل السعادة وإن لم يجز فلا يكون لها شعور بنقصاناتها كما لم يكن قبل الموت. فلا تكون مشتاقة متعذبة. والجواب: أن النفوس الكاملة تتمثل صور المعقولات فيها على ما هي عليه فإنها إنما تلتذ بمشاهدة ما اكتسبته ووجدان ما أدركته على الوجه الذي أدركته. فكأنها كانت ذوات إدراك فقط. فصارت مع ذلك ذوات نيل وتم بذلك التذاذها. وأما التي تمثلت أضداد اكمال فيها واعتقدت أنها كمال ورجت الوصول إلى ما أدركته فإنها لا محالة تفقد بعد الموت ما رجته فتخيب وتصير متعذبة بفقدان ما رجت الوصول إليه لا بزوال الجزم عنها. تنبيه والعارفون المتزهون إذا وضع عنهم درن مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل خلصوا إلى عالم القدس والسعادة وانتعشوا بالكمال الأعلى وحصلت لهم اللذة العليا. وقد عرفتها يريد بالعارف الكامل بحسب القوة النظرية وبالمتنزه الكامل بحسب القوة انعملية. فإن كمال القوة العملية هو التجرد عن العلائق الجسمانية. وإطلاق الدرن على الهيئات البدنية استعارة لطيفة. فإنها تمنع النفس عن الانتقاش بالكمال التام كما يمنع الدرن الثوب عن الانصباغ التام. وإنما قال خلصوا إلى عالم القدس لأنهم كانوا ذوي علم به فصاروا ذوي عيان له. فكأنهم =

قال الشارح: ولقائل أن يقول: طالب الكمال إذا لم يكن واجداً له على قسمين:

أحدهما: أن يكون عالماً بعدم وجدانه.

والثاني: الجاهل بذلك.

والأول فإنه يكون في عذاب وعناء، والثاني لا يكون في ذلك العذاب، فإن أصحاب المذاهب كلهم يفرحون بمذاهبهم وعقائدهم مع أنَّا نعلم أن أكثرها جهل، ولكنهم لمَّا لم يعلموا عدم وجدانهم لها لا جرم ما وقعوا في الحزن والغمّ بسبب فواتها.

وإذا ثبت هذا فنقول: النفوس ذوات العقائد الباطلة الجازمة بأن تلك الاعتقادات حقة صحيحة إذا فارقت أبدانها إمَّا أن يزول عنها اعتقادات عقائدهم حق أو لا تزول، فإن زال فقد تبدلت تلك الجهالة بالعلم، وإذا جاز ذلك في هذه الصورة جاز في سائر الصور الباطلة تبدلها بالحق؛ حتى يصير الجاهل عالماً سعيداً، وحينئذٍ لا يمكن الجزم بعذاب، هذا قسم، وإن لم يزل لم يحصل لتلك النفوس شعور بأنها ما ظفرت بالكمال، فلا تكون مشتاقة ولا معذبة على ما قررناه.

قال شيخنا ﷺ: أمَّا قوله في القسم الثاني: «أنه لا يكون في العذاب بعد المفارقة» ليس كذلك، فإنه إذا ثبت أن لذة النفس إنما هو بحصول ما لها من الكمالات الممكنة لها، وكمالها إدراك المعلومات على ما هي عليه فالألم في مقابلته، وهو عدم الإدراك للمعلومات على ما هو عليه، وهذا المعنى متحقق في حق من لم يشعر بكونه غير واجد للكمال، فيكون معذباً، فمن سلَّم له أن شرط كونه معذباً أن يكون شاعراً بعدم وجدانه للكمال، بل شرطه أن يكون متأهلاً لحصول هذا الكمال لا غير، بخلاف البُله والصبيان، ثم وإن نزلنا الكلام على أن الشعور بعدم حصول الكمال شرط فلِمَ قال: إن ذلك لا يحصل بعد المفارقة؟

كانوا قد ذهبوا إلى ذلك العالم ولكن لا بالكلية فذهبوا الآن بالكلية وحصلت لهم اللذة العليا التي ذكرها من قبل بهذا الوصول. تنبيه وليس هذا الالتذاذ مفقوداً من كل وجه والنفس في البدن بل المنغمسون في تأمل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم في الأبدان من هذه اللذة حظاً وافراً قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء هذا إخبار عن وجود اللذة الحقيقية قبل الموت وتنبيه عليه بالقياس العقلي؛ وإنما يتحققه من هو ميسر له. وألفاظه غنية عن الشرح. [طوسي].

قوله: «لأنه لو زالت عقائد أرباب المذاهب الباطلة فقد تبدلت تلك الجهة بالعالم» فإن قال: إنها تبدلت بالعلم بكونهم جاهلين بحزمهم في اعتقاداتهم، فهو حق، وإن قال بأنها تبدلت بالعلم بالمعلومات الملائمة، فهو ممنوع؛ لجواز ألَّا يكونوا جازمين بأحد النقيضين، والعلم بالمعلومات الملائمة مع عدم الجزم بها محال، وعند ذلك فما هو سبب العذاب يكون متحققاً حيث أنه انكشف له أنه لم يحصل له ما هو مطلوبه من الكمال، وعلى هذا فقد اندفع الإشكال.

قال الشيخ: ثم اعلم أن ما كان من رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال الذي يرجى بعده المفارقة فهو غير محبور، وما كان بسبب غواشٍ غريبة، فيزول ولا يدوم بها التعذب(1).

قال الشارح: قبل الخوض في الشرح لا بدّ من تقديم مقدمة، وهي الناس بحسب القوة النظرية إمَّا أن يكونوا متصفين بالعقائد الحقة عن الدليل، أو متصفين بشيء من العقائد أصلاً، فهذه أقسام أربعة، وأمَّا بحسب القوة العملية: فإمَّا أن يكون متصفين بالأخلاق الفاضلة أو بالأخلاق الرديئة، أو تكون نفوسهم خالية عن القسمين، فهذه أقسام ثلاثة، فلا بدّ من بيان أحكام هذه الأقسام.

ثم قال بعد بيان أحكام هذه الأقسام: ولقائل أن يقول: النفس بعد المفارقة إمَّا أن

---

(1) نقدم لذلك مقدمة وهي أن نقول: فوات كمالات النفس تكون لا محالة لعدم استعدادها وعدم استعدادها يكون إما لأمر عدمي كنقصان غريزة العقل أو وجودي كوجود الأمور المضادة للكمالات فيها. وهي راسخة أو غير راسخة. فهذه أقسام ثلاثة تشترك في كونها رذائل. وهي أسباب النقصان. وكل واحد منها يكون إما بحسب القوة النظرية وإما بحسب القوة العملية. فتصير ستة. فالذي يكون بسبب نقصان الغريزة بحسب القوتين معاً فهو غير مجبور بعد الموت ولا يكون بسببها تعذب وهو الذي ذكره الشيخ. والذي يكون بحسب القوة النظرية ويكون راسخاً فهو أيضاً غير مجبور لكن يدوم به التعذب لأنه الجهل المركب المضاد لليقين الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنه. والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم صريحاً في هذا الفصل لكنه أيضاً داخل بوجه تحت النقصان الذي حكم الشيخ عليه بأنه مجبور. والثلاثة الباقية أعني النظرية الغير الراسخة كاعتقادات العوام والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالأخلاق والملكات الرديئة المستحكمة وغير المستحكمة فهي التي تكون بسبب غواش غريبة. وجميعها يزول بعد الموت إما لعدم رسوخها وإما لكونها هيئة مستفادة من الأفعال والأمزجة. فتزول بزوالها لكنها تختلف في شدة الرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطئه. ويختلف التعذب بها بعد الموت في الكم والكيف بحسب الاختلافين. [طوسي].

يجوز تغير أحوالها أو لا يجوز؛ فإن جاز فكيف قطعت بأن النقصان الحاصل في القوة النظرية غير محور؟ وإن لم يجز فكيف قطعت بأن العذاب الحاصل بسبب الأخلاق الرديئة منقطع؟ وإن ادعيت أن أحوالها التي لها بحسب القوة النظرية لا تتغير وأحوالها التي لها بحسب القوة العملية يمكن أن تتغير فلِمَ قلتم ذلك؟ وما الدلالة على هذه الفرق؟

قال شيخنا ﷺ: أمَّا ما ذكره من حصر الأقسام التي بالنظر إلى القوة النظرية في أربعة أقسام فغلط، فـإنه أمكن وراء هذه الأقســام أقســام أُخر، وهي أن يكونوا متصفين ببعض العقائد الحقة المستندة إلى الدليل وببعض العقائد المستندة إلى التقليد وببعض العقائد الباطلة، أو متصفين ببعض العقائد الحقة المستندة إلى الدليل وببعض العقائد التقليدية، أو متصفين ببعض العقائد المستندة إلى الدليل وببعض العقائد الباطلة، أو متصفين ببعض العقائد التقليدية وببعض العقائد الباطلة، فهذه أقسام أُخر وراء ما ذكره من الأقسام، فكان الحصر مستدركاً عليه، وكذلك فإن وراء ما ذكره من الأقسام الثلاثة باعتبار القوة العملية أيضاً قسم آخر، وهو أن يكونوا متصفين ببعض الأخلاق الفاضلة وببعض الأخلاق الرديئة.

قوله: «النفس بعد المفارقة إمَّا أن يجوز تغير أحوالها أو لا يجوز».

قلنا: يجوز في الأحوال التي بحسب القوة العملية دون النظرية، فلا نقول بالجواز مطلقاً ولا بعدمه مطلقاً.

قوله: فما الدليل على الفرق؟

قلنا: لأن النقص الحاصل بسبب القوة النظرية إنما يتغير بانقلابها من عدم العلم إلى العلم، وحصول العلم لها مشروط بمقارنة البدن حتى تستعين به وبقواه على استنباط الأمور الكلية من المعاني الجزئية المدركة بالقوة الجسمانية، ثم تتصرف في الكليات بالتركيب والتحليل المفضي إلى المطلوب، وذلك غير متصور بعد مفارقة البدن.

وكذلك النقص الحاصل بسبب القوة العملية، فإنه إنما يكون باكتساب الأخلاق الرديئة المانعة من الوصول إلى تحصيل المطالب، والتغير في ذلك إنما يكون بزوال الخلق الرديء، وزوال الخلق الرديء غير مشروط بمقارنة البدن، وإن كان حصوله مشروطاً بمقارنة البدن؛ فظهر الفرق.

قال الشيخ: لمَّا لم يكن الإنسان بحيث يستقل وحده بأمر نفسه إلَّا بمشاركة آخر من بني جنسه، وبمفاوضة ومعارضة يجريان بينهما بفرع كل واحد منهما لصاحبه عن قولهم: لو تولاه بنفسه لازدحم على الواحد كثير، فكان مما يعسر إن أمكن وجب أن يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة؛ لاختصاصه بآيات تدل على أنها من عند الله، ووجب أن يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند العزيز الجبار، فوجب معرفة المجازي والشارع، ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة.

ففرضت عليهم العبادات المذكرة للمعبود، وكررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير، حتى استمرت الدعوة إلى العدل المقيم لحياة النوع، ثم زيد لمستعملها بعد النفع العظيم في الدنيا الأجر الجزيل في الأخرى، ثم زيد للعارفين من مستعملها المنفعة التي خصوبها فيما هم مولُّون وجوههم شطره، فانظر إلى الحكمة، ثم الرحمة، ثم النعمة تلحظ جناباً تبهرك عجائبه، ثم أقم واستقم.

قال الشارح: ولقائل أن يقول: ما المعني بقولكم: لمَّا احتاج العالم إلى الشارع وجب وجوده؟ إن عنيتم به كونه موجوداً واجباً لذاته فهو ظاهر الفساد، وإن عنيتم به أنه يجب على الله تعالى تكوينه وإيجاده كما تقول المعتزلة: «العوض واجب على الله تعالى» أي: لو لم يفعله لاستحق الذم، فذلك مما لا يقول به الفلاسفة أصلاً.

وإن عنيتم به: أن وجود النبي لما كان سبباً لنظام العالم، وثبت أنه تعالى مبدأ الكل كمال وخير وجب أن يكون تعالى علة لهذا الشخص، فهذا أيضاً باطل؛ لأنَّا نقول: ليس كل ما كان أصلح وجب حصوله في هذا العالم، فإن أهل العالم لو كانوا مجبولين على الخيرات والفضائل لكان أصلح من أن يكونوا على ما هم عليه من أن ذلك لم يوجد، فإذا كان كذلك جاز أن يُقال: وجود الشيء أصلح من عدمه مع أنه لا يوجد أصلاً، وإن عني به رابعاً فلا بدّ من بيانه؛ حتى يمكننا النظر في صحته وفساده.

وأمَّا قوله: «لا بدّ من اختصاص الشارع بمعجزات تدل على أنه جاء بتلك الشرائع من عند الله تعالى» أيضاً غير لائق بأصول الفلاسفة؛ لأن الشيخ بيَّن في النمط العاشر أن السبب في تمكين الرسول من المعجزات: اختصاص نفسه بقوة لأجلها يتمكن من تلك المعجزات، وسلم أن تلك القوة قد تحصل للنفس الساحرة الخبيثة.

والفرق بين الرسول الصادق والساحر الخبيث ليس إلَّا بأن الرسول يدعو إلى

الخير والساحر يدعو إلى الشر، والفرق بين الخير والشر معلوم بمجرد العقل، وإذا كان كذلك كان العقل مستقلاً بالفرق بين الشيء وغيره من غير حاجة إلى هذه المعجزات، وأيضاً فلأن المعجزات إنما تدل على الصدق؛ لأنها قائمة مقام تصديق الله تعالى إياه، وهذا مبني على أنه تعالى عالم بالجزئيات وفاعل بالاختيارات والقوم ينكرونه، فكيف يستقيم لهم هذا الكلام؟

وكذا القول في زجر النفس عن المعاصي لا يستقيم على قولهم؛ لأن حاصل القول عندهم في عقاب العاصي أن النفس التي اشتد ميلها إلى الدنيا وعلائقها إذا فارقت بدنها اشتاقت إليها مع أنها لا تصل إليها فتقع في العذاب، فأمَّا لو قدرنا أن إنساناً قتل أشخاصاً وأغار على أموالهم، ثم نسي ذلك وغفل عنه ومات على هذه الحال وجب ألَّا يعذب بسبب ذلك؛ لأن العذاب بسبب التشوق، وقد فرضنا نفسه خالية عن التشوق، فعلمنا أن ذلك لا يستقيم على أصول الفلاسفة.

قال شيخنا ﷺ: أمَّا إطلاق القول بوجوب وجود النبي؛ فليس بأحد الاعتبارات التي أشار إليها ليلزم ما ذكره من الإحالة، بل بمعنى آخر، وهو أنه واجب الوجود بالنظر إلى صلاح نظام الخلق.

معناه: أن ذلك لازم من صلاح نظام الخلق، ولا وجود لنظامهم دونه؛ إذ لا وجود لصلاح نظامهم دون معاملات تكون فيما بينهم بحيث يستعين بعضهم على بعض فيما يعن لهم من المهام والحوائج؛ لعدم استقلال كل واحد بجميع أمور معيشته، ولن يتم ذلك فيما بينهم دون عدل محفوظ بشروع، ولن يتم ذلك دون مشروع متميز بأمور توجب استحقاقه للطاعة والانقياد إلى ما يسنّه ويشرعه على ما أشار إليه الشيخ في هذا الكتاب مختصراً وفي غيره مبسوطاً.

وعند ذلك فيكون وجوده بالنسبة إلى هذه الحجة واجباً، وإن كان أصل ما وجب وجوده له غير واجب ولا وجوده هو في نفسه واجباً لذاته، وهذا كما يقول: النجار واجب الوجود بالنظر إلى وجود السرير؛ أي: أنه لا يتم وجود السرير دونه، وإن كان وجود النجار في نفسه ليس بواجب ولا وجود السرير واجباً في نفسه.

وقوله: «إن قول الشيخ: أنه لا بدّ من اختصاص الشارع بمعجزات تدل على أنه جاء بتلك الشرائع من الله تعالى، غير لائق بأصول الفلاسفة» ليس كذلك، فإنهم إذا علموا بما اقترن بدعوته من المعجزات الخارقة للعادات أنه قد جاءهم بما يشرعه لهم

عند الله تعالى كان قبولهم له أسرع، وانقيادهم إليه أتم مما إذا علموا أنه من تلقاء نفسه، فيكون المقصود فيه أبلغ.

وقوله: «إن الشيخ قد بيَّن في النمط العاشر أن السبب في تمكن الرسول من المعجزات: اختصاص نفسه بقوة لأجلها يتمكن من تلك المعجزات».

قلنا: هذا لا ينافي كون المعجزات دالة على أن ما أتى به من عند الله تعالى.

قوله: «وقد سلَّم الشيخ أن تلك القوة قد تحصل للنفس الساحرة الخبيثة».

قلنا: وليس في ذلك أيضاً ما ينافي دلالة المعجزة على صدقه فيما يدعو إليه، اللهم إلَّا إن سلَّم الشيخ جواز ظهور مثل هذه المعجزات على يد الساحر الكاذب على وقف دعواه الكاذبة، فإنه لا يبقى إذاً بعد ذلك فرق بين الكاذب والصادق، ولكن غير مسلَّم لذلك، ولا يلزم من تسليمه جواز ظهور المعجزات على يده عند تحدِّيه غير الدعوة الكاذبة، والتحدي بالمعجزة على صدقه فيها أن سلم جواز ظهورها على يده وحاله بالضد.

قوله بأن: «العقل مستقل بالفرق بين النبي وغيره؛ إذ النبي يدعو إلى الخير، وغيره يدعو إلى الشر، فلا حاجة إلى المعجزات» ليس كذلك، فإنه وإن علم من حال النبي أنه لا يدعو إلَّا إلى الخير، ولكن إذا علم أنه يدعو إلى ذلك من جهة الله تعالى كان انقياد الخلق إلى دعوته أسبق، وقبولهم لها أتم على ما سبق، ولن يتم ذلك إلَّا بالمعجزات على ما قررناه.

قوله: «المعجزات إنما تدل على الصدق من جهة أنها قائمة مقام تصديق الله تعالى له» مسلَّم.

قوله: «وهذا مبني على أنه تعالى عالم بالجزئيات وفاعل بالاختيار» فمندفع، أمَّا العلم بالجزئيات فإنه إن قال بأن: تحقيق هذا الأمر يتوقف على العلم بالجزئيات على تفاصيلها، فهو غير مسلَّم، وإن قال بأن: تحقيقه يتوقف على العلم بالجزئيات وإن كان على نحو كلي، فمسلَّم، لكن الشيخ ممن يقول بذلك ولا ينكره على ما عرف من مذهبه.

وأمَّا توقف ذلك على أن يكون البارئ تعالى فاعلاً بالاختيار، فغير مسلَّم، فإنه إذا كان خلق المعجزة على يد النبي نازلاً لا منزلة التصديق له فلا فرق في ذلك بين أن يكون خالقاً لها بذاته أو بالاختيار، أو بواسطة أو بلا واسطة، فمن أين جاء هذا اللزوم؟

قوله بأن: «زجر النفس عن المعاصي لا يستقيم على قولهم لذلك» فإن الزاجر ينقسم إلى: دنيوي كالحدود والعقوبات، وإلى أُخروي كالثواب والعقاب في الدار الآخرة.

فأمّا الزواجر الدنيوية: فلا مراء في كون شرعها في الدنيا زاجراً، فإنه إذا علم العاقل أنه إذا فعل كذا أو ترك كذا عُوقب بما تنفر نفسه عنه كان ذلك زاجراً له ورادعاً على ما هو المألوف المعروف من أحوال العقلاء، وهذا مما لا يختلف فيه متشرع وفلسفي.

وأمّا الزواجر الأخروية: فيتحقق الزاجر بها بطريق التواعد من لسان المشرع بأن من فعل كذا عوقب في الآخرة بكذا، ومن فعل كذا يثبت في الآخرة بكذا؛ فهذا أيضاً مما لا يختلف باختلاف أصول الفلاسفة في معنى ما يتحقق من الثواب والعقاب في الدار الآخرة، وهذا هو المقصود من كلام الشيخ أيضاً.

ثم لا يبعد الوعد والوعيد بالثواب والعقاب من لسان المشرع انطباع ذلك في نفس الموعود والمتواعد بحيث يستقر ذلك في نفسه استقراراً لا يفارق نفسه بعد المفارقة، وتجد النفس ذلك بعد مفارقة البدن بسبب اتصالها ببعض الأجرام السماوية، بحيث يتخيل به صوراً ما كانت تسمع به في دار الدنيا من أنواع الملاذ وأنواع العقوبات التي توعدت ووعدت بها بتقدير الموافقة والمخالفة على نحو تخيل المتخيلة، فتجد عند ذلك من اللذة أو الألم ما لا كانت تجده في حال مقارنة البدن، وهذا أيضاً مما عرف ميل الشيخ إلى تخفيفه.

وبالجملة: فليس شرع الزواجر والمرغبات مما ينافي أصول الفلاسفة على ما حققناه، نجز ما انتهى إلى هاهنا ما قصدناه وتحقق ما أوردناه بعون الله وحسن توفيقه.

وكان الفراغ عشية الجمعة تاسع جمادى أول سنة تسعة عشر وسبعمائة من على يد العبد الفقير لله الحنان المنان علي بن جمعة بن أبي الحسن علي بن حسان، الهذيلي نسباً، الحموي موطناً، الشافعي مذهباً، غفر الله له ولوالديه، ولمن قرأ فيه ودعا له بالمغفرة ولوالديه، ولمن نسخ له، ولمن سعى فيه، ولجميع المسلمين، والحمد لله رب العالمين.

لباب الإشارات والتنبيهات

تأليف

الإمام العلامة فخر الدين الرازي

المتوفى سنة ٦٠٦هـ

تحقيقه وتعليقه

الشيخ أحمد فريد المزيدي

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المصنف

قال مولانا الإمام الكبير العلامة فخر الملة والدين، أفضل المتقدمين والمتأخرين، أستاذ البشر محمد بن عمر الرازي - قدس الله روحه ونور ضريحه - هذا «**لباب الإشارات والتنبيهات**» للرئيس ابن سينا، هذبته بالتماس بعض السادات، والتكلان على ربِّ الأرض والسموات.

النهج الأول
في التركيب النظري

إشارة: الفكر ترتيب أمور معلومة؛ ليتأدى منها إلى أن يصير المجهول معلوماً[1]، وذلك الترتيب قد يكون صواباً وقد لا يكون والتمييز بينهما ليس ببديهي، فلا بدّ من قانون يفيد ذلك التمييز وهو المنطق.

إشارة: تكوين المركب لا يمكن إلا عند معرفة مفرداته لكن لا مطلقاً، بل من حيث هي مستعدة لقبول ذلك التركيب؛ فلذلك يجب على المنطقي أن يبحث عن المفردات، لكن لا بتمامها كما في «قاطيغورياس»[2]، بل من حيث هي مستعدة لذلك التركيب كما في «أيساغوجي».

إشارة: المجهول في مقابلة المعلوم، فكما أن الشيء إمَّا أن يُعلَم تصوراً فقط وإمَّا أن يُعلَم تصديقاً، فكذلك قد يُجهل تصوراً وقد يُجهل تصديقاً، وقد سموا ما يوصل إلى القصور المطلوب قولاً شارحاً، وهو الحد والرسم والمثال والموصل إلى التصديق المطلوب حجة، وهو القياس والاستقراء والتمثيل.

إشارة: اللفظ إمَّا أن يعتبر من حيث إنه يدل على تمام مسماه وهو المطابقة، أو على جزء مسماه من حيث إنه جزء، وهو التضمن أو على ما يكون خارجاً عن مسماه لازماً له في الذهن وهو الإلتزام.

إشارة: إذا قلدا «ج، ب» فلا نعني به أن حقيقة الجيم هي حقيقة الباء، بل نعني به: أنه يصدق عليه سواء كان الجيم هو الباء أو ليس.

إشارة: المفرد هو الدال الذي لا يراد بالجزء منه دلالة أصلاً حين هو جزؤه، والمركب ما يخالف ذلك.

والمفرد إمَّا ألَّا يكون مفهومه مستقلاً بالمفهومية وهو الأداة، أو يكون مستقلاً بالمفهومية، وهو إمَّا أن يدل على الزمان المعين لحصوله فيه وهو الكلمة، أو لا يدل وهو الاسم، والمركَّب إمَّا أن يكون تام الدلالة، وهو الذي تركب من اسمين أو اسم

---

(1) مثلاً: العالم متغير وكل متغير حادث إذا فالعالم حادث - وأيضا الإنسان حيوان وكل حيوان جسم إذا فالإنسان جسم.

(2) أي: المقولات، انظر: تتمة صوان الحكمة (ص10)، أخبار العلماء والحكماء (20/1).

وكلمة، وإمَّا أن يكون ناقص الدلالة وهو الذي تركب من اسم وأداة.

إشارة: الجزئي هو الذي يمنع نفس تصور معناه من الشركة، وأمَّا الذي لا يكون كذلك هو الكلي، سواء كانت الشركة حاصلة بالفعل أو لم تكن، لكنها ممكنة الحصول، أو لم تكن الشركة حاصلة بالفعل ولا ممكنة الحصول، لكن ذلك الامتناع ما جاء من نفس مفهوم اللفظ.

إشارة: المنطقيون خصصوا اسم الذاتي بجزء الماهية، فالبسيط لا ذاتي له على هذا الاصطلاح؛ فلهذا السبب قالوا: الذاتي هو الذي لا يمكن تصور الماهية إلا بعد تصوره، وأمَّا الذي يكون خارجاً عن الماهية: فإمَّا أن يكون لازماً للماهية، أو للشخصية، أولا للماهية ولا للشخصية.

أمَّا لازم الماهية: فقد يكون بوسط وقد يكون بغير وسط، فلو كان الكل بوسط لزم التسلسل وهو محال، وبتقدير التسليم؛ فالمطلوب حاصل؛ لأن استلزام كل واحد منها لما يليه لا يكون بوسط، وزعموا أن اللازم بغير وسط لا بدّ وأن يكون بين الثبوت.

وأما لازم الشخصية: فهو ما يلازم الشيء في وجوده ويفارقه في الوهم كسواد الحبشي.

وأما الذي لا يلزم الماهية ولا الشخصية: فقد يكون سريع الزوال كغضب الحليم، وقد يكون بطيء الزوال كغضب الغضوب.

إشارة: وقد يطلق المنطقيون لفظ الذاتي على معنى آخر، وهو كل وصف خارج من الماهية يلحق الماهية بسبب أمر أعم منها كلحوق الحركة للأبيض، أو بسبب أمر أخص منها كلحوق الضحك للحيوان، سواء كان ذلك الصوف أعم أو مساوياً أو أخص.

إشارة: المقول في جواب «ما هو؟»: مجموع أجزاء الشيء لا الجزء الذي به يشارك غيره؛ لأن الشيء إنما هو هو لا بما به، يشارك غيره فقط وإلا لكان هو غيره بل به وبما يمتاز به عن غيره.

إشارة: المسئول عنه بما هو إن كان شخصاً كان الجواب ذكر جميع أجزاء الماهية، وهذا يسمى جواب ما هو بحسب الخصوصية فقط، وإن كان المسئول عنه أشخاصاً كثيرين مختلفين، فتلك الأشخاص:

إمَّا أن يكون كل واحد منها مخالفاً للآخر بالماهية أو لا يكون، فإن كان كل

واحد منها مخالفاً للآخر بالماهية، فها هنا إن لم يكن بينهما قدر مشترك من الذاتيات لم يمكن أن يذكر هناك جواب ما هو بحسب الشركة، وإن كان بينهما قدر مشترك من الذاتيات كان الجواب أن يذكر مجموع ما بينهما من الذاتيات المشتركة مع إلغاء ما لكل واحد من الذاتيات على الخصوص.

وإن لم يكن بين تلك الأشخاص مخالفة بالماهية، كان تمام ما لكل واحد منها من الذاتي مشتركاً بينه وبين غيره؛ إذ لو كان لكل واحد منها ذاتي ليس لغيره، لكان هو مخالفاً لذلك الغير بشيء من الذاتيات، لكنا فرضنا أنه ليس كذلك، هذا خلف، وإذا كان تمام ماهية كل واحد منها مشتركاً بينه وبين غيره لا جرم، كان ذلك جواب ما هو؟ بحسب الشركة والخصوصية معاً.

إشارة: الكلي المقول في جواب «ما هو؟»: إمَّا أن يكون مقولاً على كثيرين مختلفين بالماهية وهو الجنس، أو بالعدد فقط وهو النوع الحقيقي، وقد يقال: لفظ النوع على كل واحد من الحقائق المختلفة التي تحت الجنس.

واعلم أن النوع مقول على هذين المفهومين بالاشتراك؛ لأن النوع بالمعنى الأول: لا يمكن أن يكون جنساً ولا يجب أن يكون تحت جنس، وبالمعنى الثاني: يمكن أن يكون جنساً، ويجب أن يكون تحت جنس وأيضاً ليس بينهما عموم وخصوص؛ لأن الجنس المتوسط نوع إضافي لا حقيقي وكل واحد من الماهيات البسيطة نوع حقيقي لا إضافي، إذ لو كان إضافياً لكان تحت جنس فيكون مركباً لا بسيطاً.

إشارة: الأجناس قد تترتب متصاعدة والأنواع متنازلة ويجب أن تنتهي، فأمَّا إلى ماذا تنتهي في التصاعد أو في التنازل؟ وما المتوسطات بين الطرفين؟ فليس بيانه على المنطقي.

إشارة: الماهيتان إذا اشتركتا في بعض الذاتيات وامتازت إحداهما عن الأخرى من الذاتيات تمام ما به الاشتراك هو الجنس، وتمام ما به الامتياز هو الفصل، فالجنس هو كمال الجزء المشترك، والفصل هو كمال الجزء المميز، فأمَّا إن لم تشترك الماهيتان إلا في الشيئية كان الامتياز بتمام الماهية؛ لأن الشيئية صفة عرضية لا ذاتية، فها هنا جواب «أي شيء» هو بعينه جواب «ما هو؟».

إشارة: الفصل قد يكون فصلاً للنوع الأخير كالناطق للإنسان، وقد يكون للنوع

المتوسط فيكون فصلاً لجنس النوع الذي تحته، كالإحساس فإنه فصل للحيوان، وفصل جنس الإنسان وكل فصل فإنه بالقياس إلى النوع الذي هو فصله مقوم وبالقياس إلى جنس ذلك النوع مقسم.

إشارة: كل وصف خارج عن الماهية سواء كان لازماً أو مفارقاً، فإن اعتُبر من حيث إنه مختص بواحد وليس لغيره، فهو خاصة سواء كان ذلك نوعاً أخيراً أو غير أخير، وسواء عمَّ الجميع أو لم يعم، وإن اعتبر من حيث إنه موجود في غيره فهو عرض عام سواء عمَّ جميع آحاد تلك الكليات أو لم يعمها، وأفضل الخواص ما حصل لجميع آحاد الماهية في جميع الأوقات، وكان بين الثبوت؛ لأن على هذا التقدير يكون رسماً ناقصاً.

إشارة: ظهر لك أن الكليات خمسة: الجنس، والفصل، والنوع، والخاصة، والعرض العام.

فالجنس: هو الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب «ما هو؟».

والفصل: هو الكلي الذي يُحمل على الشيء في جواب أي شيء هو في جوهره، وأنا أقول: الجنس: هو كمال الجزء المشترك، والفصل: هو كمال الجزء المميز، وأمَّا النوع الحقيقي فهو الكلي الذي يكون مقولاً على أشياء غير مختلفة الماهية في جواب «ما هو؟».

والنوع الإضافي: هو كلي يحمل عليه وعلى غيره الجنس حملاً ذاتياً.

والخاصة: كلية مقولة على ما تحت حقيقة واحدة قولاً غير ذاتي.

والعرض العام: كلي يقال على ما تحت حقائق مختلفة قولاً غير ذاتي.

إشارة: الحد هو للقول الدال على ماهية الشيء، والماهية إن كانت بسيطة لا يمكن تعريفها بأجزائها، وإن كانت مركبة كان تعريفها بذكر جميع أجزائها، ثم المركب قد يكون مركباً من الجنس والفصل كتركب العشرة من الوحدات، وقد يكون مركباً منهما وحينئذ لا يمكن تعريفه إلا بذكر جنسه وفصله.

واعلم أن المطلوب من الحد إن كان هو العرفان التام، لم يحصل ذلك إلا بذكر جميع الأجزاء، إمَّا بالمطابقة أو بالتضمن، وإن كان هو مجرد التمييز كفى فيه ذكر الفصل الأخير.

إشارة: الحد الذاتي يكون المطلوب منه ذكر ماهية الشيء، كما هو لا يحتمل

الإطناب والإيجاز؛ لأن مجموع أجزاء الشيء لا يحتمل الزيادة والنقصان، ثم الأولى أن يذكر الجنس القريب أولاً؛ لأنه يدل بالتضمن على الأجناس البعيدة، ثم يردف الجنس القريب بكل ما له من الفصول.

إشارة: منهم من حد الحد بأنه قول وجيز «كذا وكذا» وهذا التعريف خطأ لما بيَّنا أن ماهية الشيء لا تحتمل الإطناب والإيجاز.

إشارة: وأمَّا تعريف الشيء بالخاصة المساوية اللازمة البيِّنة فهو الرسم الناقص، فإن ذُكر الجنس للقريب أولاً، ثم أقيمت الخاصة مقام الفصل فهو الرسم التام كقولك: «الإنسان حيوان ضاحك».

إشارة: يجب الاحتراز في الحدود عن الألفاظ الغربية والمجازية والمستعارة والوحشية، فإن اتُفق ألَّا يوجد للمعنى لفظ مناسب له، فليخترع له لفظ من أشد الألفاظ مناسبة، فليدل على ما يراد به، ثم ليستعمل.

ويجب الاحتراز في التعريفات عن تعريف الشيء بما هو مثله في المعرفة والجهالة، وبما هو أخفى منه، وعن تعريف الشيء بنفسه وعن تعريف الشيء بما لا يُعرف إلا به، سواء كان ذلك بمرتبة واحدة بقولك الكيفية: ما بها تقع المشابهة، ثم نقول: المشابهة اتفاق في الكيفية أو بمراتب كقولك: الاثنان زوج أول، ثم تقول الزوج عدد منقسم بمتساويين، ثم نقول: المتساويان هما الشيئان اللذان كل واحد منهما مطابق للآخر، ثم نقول: الشيئان هما الاثنان.

واعلم أن التكرير قد يكون في محل الضرورة، وقد يكون في محل الحاجة، وقد يكون لا في محل الضرورة ولا في محل الحاجة.

أمَّا الذي في محل الضرورة فهو تعريف الإضافيات كقولك: الأب حيوان يولد آخر من نوعه من نطفته من حيث هو كذلك، فقولك: «من حيث هو كذلك»، تكرير ولكنه لا بدّ منه، فإنك ما لم تذكره، لم يصر الحد الذي ذكرته تعريفاً لتلك الإضافة.

وأمَّا الذي في محل الحاجة كما إذا قيل: «ما الأنف الأفطس؟»، فإن تعريفه لا يتأتى إلا بذكر الأنف وذكر الأفطس؛ لأن الأفطس ليس عبارة عن مطلق المقعر، وإلا لكانت الساق السيقة فطساء بل هو اسم للأنف السيقة، فلا جرم وجب ذكر الأنف في تعريف الأنف الأفطس مرة أخرى، فهذا التكرير إنما لزم؛ لأن السائل يسأل عن الأنف

الأفطس[1]، ولو أنه سأل عن الأفطس وحده لما احتجنا إلى هذا التكرير.

وأمّا التكرير الذي لا يكون في محل الحاجة ولا في محل الضرورة، فيجب الاحتراز عنه وهو مثل أن يقال: الإنسان حيوان جسماني ناطق، فإن الحيوان تضمن الدلالة على الجسم فيكون ذكره بعد ذكر الحيوان تكريراً.

إشارة: أن فوفوريوس[2] رأى أن أرسطاطاليس قال: الجنس هو الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالنوع، ثم قال: النوع هو الذي يقال عليه وعلى غيره الجنس نظنه بياناً دورياً، ثم لحسن ظنه بـ «أرسطاطاليس» قال: الإضافيات لا سبيل إلى تعريفها إلا بالبيان الدوري ثم احتج عليه بأن الإضافيين يعلمان معاً، فوجب أن يكون كل واحد منهما معرفاً للآخر.

واعلم أن هذا خطأ؛ لأن الحكيم الأول عرف الجنس بالنوع الحقيقي، ويعرف النوع الحقيقي بالجنس، بل عرف النوع الإضافي بالجنس، فيقع الدور، وأمّا قوله: الإضافيان يعلمان معاً، فهذا ما لا يدل على قوله بل يعطله؛ لأن المعرف لا بدّ وأن يعلم سابقاً والإضافيان يعلمان معاً، والمعرف[3] لا يكون قبل، وأمّا أنه كيف يمكن تعرف الإضافيات، فقد بيّنّاه فيما قبل.

---

(1) هو الخشم العريض، الذي يتميز بمنخارين واسعين، عريضين.

(2) فوفوريوس الفيلسوف أتباعه الفرفوريوسية، وقد أخرج أكثر دين النصارى على قواعد الفلسفة الخامسة الأرمنوسية يقولون إن الله تعالى دعا عيسى ابناً على سبيل التشريف.

(3) المعرف هو تلك التصورات المعلومة والبديهية التي توصل الإنسان إلى تصور نظري مجهول، فتجعله معلوماً.

النهج الثاني
في التركيب الخبري

إشارة: الخبر: هو الذي يقال لقائله: أنه صادق فيما قاله أو كاذب(1).

وأقول: معناه: أن الخبر هو الذي يخبَر عنه بأنه صادق أو كاذب، فقوله: الخبر هو الذي يخبَر عنه تعريف الشيء بنفسه، وأمَّا الصدق: فهو الخبر المطابق للمخبَر عنه، فاستعماله في تعريف الخبر يكون دوراً.

فبعد مبالغة الشيخ في التحذير عن هذين الأمرين، كيف وقع فيهما في الحال؟ وأصناف الخبر ثلاثة:

أولها: الحملي وهو الذي يقال فيه: إن كذا كذا أو ليس كذا.

والثاني والثالث: هو الشرطي وهو أن يكون التأليف فيه بين الخبرين، قد أخرج كل واحد منهما عن خبريته، ثم حكم على أحدهما بأن الآخر يلزمه، وهو الشرطي المتصل، أو بأن الآخر بفائدة وهو الشرطي المنفصل، مثال المتصل قولك: «إن كان هذا إنساناً كان حيواناً» فإنه لولا حروف الشرط والجزاء لكان كل واحد من قولك: «هذا إنسان هذا حيوان» خبراً بنفسه، ومثال المنفصل: «العدد إمَّا زوج وإمَّا فرد».

إشارة: الإيجاب الحملي مثل قولك: الإنسان حيوان.

والسلب مثل قولك: الإنسان ليس بحجر.

والإيجاب المتصل مثل قولك: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ؛ أي: إذا فرض الأول منهما مقروناً به حرف الشرط ويسمى المقدم، لزمه التالي المقرون به حرف الجزاء، ويسمى التالي أو صحبه من غير زيادة شيء آخر.

والسلب المتصل: هو ما يسلب هذا للزوم أو الصحبة كقولك: ليس إذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود.

والإيجاب المنفصل كقولك: العدد إما زوج وإما فرد؛ ومعناه: إثبات المضاد بينهما.

والسلب المنفصل: هو ما يسلب هذا المضاد كقولك: ليس إمَّا أن يكون الإنسان حيواناً وإمَّا أبيض.

---

(1) اعلم أن التركيب الخبري آكد في البلاغة من التركيب الإنشائي.

إشارة: موضوع القضية الحملية[1]، إن كان شخصاً معيناً سميت القضية: مخصوصة موجبة كانت أو سالبة، كقولك: «زيد كاتب، زيد ليس بكاتب» وإن كان كليًا، لكنه لم يبين فيه كمية الحكم سميت: مهملة موجبة كانت أو سالبة كقولك: «الإنسان في خسر، الإنسان ليس في خسر»، وأمًا إن كانت كمية الحكم مبيَّنة، فإمًا أن تبين أن الحكم ثابت لكل آحاد الموضوع، أو تبيَّن أنه ثابت لبعض آحاده وعلى التقديرين، فإمًا أن تكون موجبة أو سالبة، فهذه الأقسام أربعة وهي المسماة بالمحصورات الأربع:

فالموجبة الكلية كقولك: كل إنسان حيوان.

والسالبة الكلية كقولك: لا شيء من الناس بحجر.

والموجبة الجزئية كقولك: بعض الحيوان إنسان.

والسالبة الجزئية كقولك: ليس كل، ليس بعض، بعض ليس.

إشارة: إن كان الألف واللام يفيد العموم، فلا مهمل في لغة العرب، ولكن ليس هذا بحثاً منطقياً، بل لغوياً، وأيضاً قد يستعمل في لغة العرب الألف واللام لتعين الماهية لا للعموم، ألَّا ترى أنك قد تقول: الإنسان عام ونوع، ولا تقول: كل إنسان عام

---

(1) القضية الحملية إما موجبة مثل (علي مع الحق) التي حكم فيها بثبوت شيء لشيء آخر أو سالبة (الحق ليس مع عمرو) وهي التي حكم فيها بعد ثبوت شيء لشيء آخر.

الموضوع في القضية الحملية أربعة أقسام:

جزئي حقيقي : (الحسن (عليه السلام) إمام) وهذه القضية تسمى (شخصية).

كلي وكان الحكم لأفراد الكلي لا لنفسه: ولكن لم يبين أن الحكم فيه لتمام أفراده أو لبعضه مثل (إنسان عادل) تسمى قضية (مهملة).

كلي وكان الحكم لنفس الكلي لا لأفراده مثل (الإنسان نوع) أو (الحيوان جنس) وهذه القضية تسمى (طبيعية).

كلي والحكم فيه لتمام الأفراد أو لبعضها (كل إنسان حيوان) و(بعض الحيوان إنسان) وهكذا فإن هذه القضية تسمى (محصورة).

ملاحظة: إن كان موضوع القضية الحملية موجودا في الذهن فقط سميت ذهنية مثل (اجتماع النقيضين) فإن اجتماع النقيضين لا يحصل إلا بالذهن.

أما إذا كانت في الخارج فقط سميت (خارجية) مثل قولنا (كل حسينية من الحسينيات الموجودة هي من عمل علي) فالحسينيات لا توجد في الخارج، فإذا تصورنا حسينية غير الحسينيات التي بناها علي لم يكن علي هو الذي بناها.

ونوع؟ وتقول: الإنسان هو الضحاك، ولا تقول: كل إنسان هو الضحاك؟ وقد يدل بالألف واللازم أيضاً على المعهود السابق وحينئذ تكون القضية مخصوصة.

إشارة: اللفظ الحاصر يسمى سوراً مثل: كل، وبعض، ولا كل، ولا بعض، وما يجري هذا المجرى مثل: «طرأ، وأجمعين» ومثل: «هيج» بالفارسية في الكلي السالب[1].

«**إشارة**»: المهمل لا يفيد العموم مثل قولك: الإنسان كذا؛ لأن قولك: الإنسان لا يفيد إلا الماهية، والماهية لا تقتضي العموم، وإلّا لم يكن الإنسان الواحد مثلاً إنساناً، لكنها لا بدّ وأن تصدق جزئية، فإذا صدق الجزئية معلوم وصدق الكلية مجهول فطرحنا المجهول وأخذ المعلوم، فلا جرم قلنا: المهمل في قوة الجزئية.

واعلم أن كون القضية جزئية الصدق لا يمنع مع ذلك أن تكون كلية الصدق، فليس إذا حكم على البعض بحكم وجب من ذلك أن يكون الباقي بالخلاف، فالمهمل وإن كان بصريحة في قوة الجزئية فلا مانع أن يصدق كلياً.

إشارة: الشرطيات أيضاً قد يوجد فيها إهمال وحصر مثل: قولك: كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، دائماً العدد إمّا أن يكون زوجاً أو فرداً فقد حصرت الكلي الموجب، وإذا قلت: ليس ألبتة إذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود، أو ليس ألبتة إمّا أن تكون الشمس طالعة، وإمّا أن يكون النهار موجوداً، فقد حصرت الحصر الكلي السالب إذا قلت: قد يكون إذا كانت الشمس طالعة فالسماء مشيعة، وقد يكون إمّا أن يكون في الدار زيد أو عمرو، كان ذلك إيجاباً جزئياً، وإذا قلت: ليس كلما كانت الشمس طالعة، فالسماء مصحية، وليس دائماً ما أن يكون الحمى صفراوية أو دموية كان ذلك جزئياً سالباً.

إشارة: قد عرفت أن الشرطية لا بدّ وأن تكون مركبة من قضيتين، والقضايا إمّا شرطية أو حملية، فالشرطيات إن كانت مركبة من شرطيتين لم يتسلسل، بل لا بدّ وأن ينتهي بالآخرة إلى شرطيات غير مركبة من الشرطيات، فيكون بالآخرة مركبة من الحمليات، فثبت أن الشرطيات لا بدّ وأن تنحل بالآخرة إلى الحمليات.

إشارة: إذا قلت: زيد ليس بصيراً، فإن قدمت الرابطة على السلب حتى قلت: زيد

---

(1) تعني عند الفرس والترك -لا شيء - أي أبدع في لا شيء.

هو ليس بصيراً، كانت القضية موجبة؛ لأن لفظ «هو» دل على اتصاف ذات الموضوع بذلك السلب، وإن أخرت حتى قلت: زيد ليس هو بصيراً، كانت القضية سالبة؛ لأن حرف السلب رفع تلك الرابطة وأعد منها هذا إذا صرحت بالرابطة، أمَّا إذا لم تصرح لم يتميز الإيجاب المعدول عن السلب إلا بالنية، فإنك إن نويت تقديم الرابطة على السلب كانت قضية موجبة معدولة، وإن نويت تأخيرها كانت سالبة أو بالاصطلاح: وهو أن يصطلح على تخصيص لفظ «غير» بالإيجاب المعدول، ولفظ «ليس» بالسلب، وفائدة هذا البحث إنما تظهر في القياسات، حيث قلنا: لا يجوز تركيب القياس من سالبتين جاز تركيبه من موجبتين معدولتين.

إشارة: مقدم المفصلة متميز عن تاليها بالطبع، فإنه يصلح أن يقال: إن وجد الخاص وجد العام، ولا يجوز عكسه وأمَّا المنفصلة فإنه لا يتميز مقدمها عن تاليها إلا بالوضع، ثم نقول: المتصلة إمَّا أن تكون مركبة من حمليتين، أو متصلتين، أو منفصلتين، أو حملية ومتصلة، أو حملية ومنفصلة، أو متصلة ومنفصلة، والثلاثة الأخيرة كل واحد منها على قسمين؛ لأنها إذا كانت مركبة من حملية ومتصلة، فإمَّا أن تكون الحملية مقدماً والمتصلة تالياً أو بالعكس فالمتصلات تسع.

وأمَّا المنفصلات فلما لم يتميز مقدمها عن تاليها إلَّا بالوضع، لا جرم كانت المنفصلات ست، أمَّا المنفصلة إمَّا أن تكون مركبة من القضية ونقيضها أو اللازم للمساوي لنقيضها، ومثل هذه المنفصلة تكون مانعة من الجمع والخلو، وإمَّا أن تكون مركبة من القضية وبما هو أخص من نقضيها كقولك: هذا إمَّا أن يكون حجراً أو شجراً، وهذه المنفصلة تكون مانعة من الجمع دون الخلو، وإمَّا أن تكون مركبة من القضية ومما هو أعم من نقيضها كقولك: زيد إمَّا أن يكون في البحر، وإمَّا ألَّا يغرق وهذه المنفصلة تكون مانعة من الخلو دون الجمع.

إشارة: يجب أن يجري أمر المتصلة في الحصر والإهمال والتناقض، والعكس مجرى الحمليات على أن يكون المقدم كالموضوع والتالي كالمحمول.

إشارة: ها هنا أبحاث عن القضايا متعلقة بلغة العرب خاصة، فإنه قد يورد في الحمليات لفظة «إنما» فيقال: إنما يكون الإنسان كاتباً، فهذا يفيد حصر المحمول في ذلك الموضوع ولولا هذه اللفظة، لما حكمنا بهذا الحصر ويقال: الإنسان هو الضحاك، ويفيد الحصر أيضاً، ثم إذا قلت: ليس إنما يكون الإنسان كاتباً، وليس الإنسان هو

الضحاك، فهذا السلب يفيد نفي الحصر لا نفي الحكم.

وبالجملة: فهو يفيد سلب الدلالة الأولى في الإيجابيين وتقول: ليس الإنسان إلا الناطق، ويُفهم منه تارة: الاتحاد في المفهوم، والأخرى: تلازم المفهومين نفياً وإثباتاً، وتقول في الشرطيات: لما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، فهذا يقتضي مع إيجاب الاتصال إثبات استثناء المقدم ليتسلم منه إنتاج التالي.

واعلم أن هذه الأبحاث لغوية، فلا يجب الاستقصاء فيها.

إشارة: يجب أن تراعي في الحمل، والاتصال، والانفصال حال الإضافة، مثل إنه إذا قيل: «ج» والد، فليراع لمن؟ وكذلك الوقت والمكان والشرط، مثل إنه إذا قيل: كل متحرك متميز، فليراع ما دام متحرك وكذلك الجزء والكل والقوة والفعل، فإنه إذا قيل: الخمر مُسكر، فليراع أنه الجزء اليسير أو المبلغ الكثير وبالقوة أو بالفعل، فإن إهمال هذه المعاني يوقع غلطاً كثيراً.

النهج الثالث
في جهات القضايا

إشارة: القضية لا تكون قضية إلَّا إذا أسندنا محمولها إلى موضوعها بالإيجاب أو السلب، فإمَّا أن تقتصر على هذا القدر ولا نبيِّن كيفية ذلك الإسناد، أو نزيد على ذلك ونبين كيفية ذلك الإسناد، والأول هو المطلقة العامة وهو قولنا: كل «ج» «ب» فإن أثبتنا الباء للجيم، وهذا الإثبات هو القدر المشترك بين الثابت بالضرورة وبيَّن الثابت لا بالضرورة، والثابت الدائم والثابت الغير الدائم، فلا جرم دخلت هذه الأقسام بأسرها تحت المطلقة العامة، أمَّا إذا أثبتنا كيفية ذلك الإسناد، فتلك الكيفية إمَّا الضرورة أو اللا ضرورة، أو الدوام أو اللا دوام.

أمَّا الضرورة قد تكون على الإطلاق، وهو الذي يكون واجب الثبوت أزلاً وأبداً وقد تكون معلقة بشرط، والشرط إمَّا أن يكون عائداً إلى الموضوع أو إلى المحمول، أو لا إلى الموضوع ولا إلى المحمول، أمَّا إذا كان الشرط عائداً إلى الموضوع، فإمَّا أن يكون عائداً إلى ذات الموضوع أو إلى صفة قائمة بذاته، مثال ما يكون الشرط عائداً إلى ذات الموضوع: قولنا بالضرورة: الإنسان جسم، فإنَّا لا نعني به أن الإنسان لم يزل ولا يزال جسماً، بل نعني به: أنه ما دام موجود الذات يجب أن يكون جسماً، ومثال ما يكون الشرط وصفاً قائماً بذات الموضوع: قولنا بالضرورة: كل متحرك متغير، فإن المتحرك له ذات وهو الجسم.

فإذا عرض وصف أنه متحرك كان وصف للتحركية مستلزماً للمتغيرية، فمنشأ الضرورة ليس هو ذات الموضوع الذي هو الجسم، بل وصف قائم به وهو المتحركية، وأمَّا الضرورة الحاصلة بسبب المحمول، فهو أن المحمول في زمان حصوله يمتنع ألَّا يكون حاصلاً؛ لامتناع اجتماع الوجود والعدم.

فإذا بالضرورة كل إنسان ماشٍ ما دام ماشياً، وأمَّا الضرورة التي لا تكون حاصلة بحسب الموضوع ولا بحسب المحمول، فلا بدّ لها من وقت وذلك الوقت قد يكون معيناً كقولك: بالضرورة القمر منخسف، وقد يكون غير معين كقولك: بالضرورة الإنسان متنفس.

واعلم أن الضروري المطلق هو الذي يجب أن يكون موصوفاً بالمحمول لم يزل ولا يزال، والضروري بشرط وجود الذات هو الذي يجب أن يكون موصوفاً بالمحمول

ما دام موجود الذات، فنقول: كل ما يصدق عليه أنه يجب أن يكون موصوفاً بالمحمول لم يزل ولا يزال يصدق عليه أنه يجب أن يكون موصوفاً بالمحمول ما دام موجود الذات، وليس كل ما صدق عليه أنه يجب أن يكون موصوفاً بالمحمول ما دام موجود الذات، صدق عليه أنه يجب أن يكون موصوفاً بالمحمول ثم ولا يزال، فثبت أن الضروري المطلق أخص من الضروري بشرط وجود الذات، فهما يشتركان اشتراك الأخص والأعم.

فأمَّا إذا اعتبرنا في الضروري بشرط وجود الذات عدم الدوام مثل قولنا: يجب أن يكون موصوفاً بالمحمول في جميع زمان وجود الذات لا دائماً لم يزل ولا يزال، فإذا أخذنا القضية على هذا الوجه، خرج الضروري المطلق منه، وتصير هذه القضية مشاركة للضروري المطلق مشاركة لأخصين تحت الأعم، والقدر المشترك بينهما هو أنه الذي يجب اتصافه بالمحمول في جميع زمان وجود الذات، من غير بيان أنه هل يدوم أزلاً وأبداً ولا يدوم؟ وهذا القدر المشترك هو المراد من قولنا: القضية ضرورية هذا كله لبيان أقسام الضرورة.

القسم الثاني من أقسام كيفيات الحمل: أن نبين أن المحمول دائم للموضوع، إمَّا بحسب ذات الموضوع، وإمَّا بحسب وصفه على قياس ما شرحناه في الضرورة، وأقول: إن المنطقيين لم يفرقوا بين اعتبار الضرورة واعتبار الدوام ولا بدّ عنه؛ لأنَّا نعلم بالضرورة أن للمفهوم من الضرورة غير المفهوم من الدوام، أقصى ما في الباب أن يقال: أنهما في الكليات متلازمان، لكن ذلك التلازم إنما يعرف ببرهان منفصل وليس ذلك من شأن المنطقي.

واعلم أنك إذا عرفت الفرق بين جهة للضرورة وجهة الدوام، عرفت الفرق بين اللا ضروري واللا دائم، والمنطقيون يتخبطون في تفسير الوجودي وبسبب ذلك تخبطوا في أجزاء نقيض الوجودي، ونحن نقول: لا شك أن الضروري أخص من الدائم، فيكون اللا ضروري أعم من اللا دائم-لا محالة-وإن فسرت الوجودي بأنه الذي بيِّن الحكم فيه بأنه لا يكون ضرورياً، دخل فيه غير الدائم الخالي عن الضروري، وإن فسرته بأنه الذي بيِّن الحكم فيه بشرط ألَّا يكون دائماً خرج عنه الدائم الخالي عن الضرورة، وسمينًا الأول بالوجودي اللا ضروري والثاني بالوجودي اللا دائم.

إشارة: منهم من ظن أن الدوام لا ينفك عن الضرورة وهو باطل، فإنه قد يتفق

لشخص إيجاب عليه أو سلب عنه صحبه ما دام موجود الذات، ولم يكن تجب تلك الصحبة كما أنه قد يصدق أن بعض الناس أبيض البشرة ما دام موجود الذات.

واعلم أن كلام الشيخ مشعر بأن الدوام في الجزئيات قد ينفك عن الضرورة، وأمّا الدوام في الكليات فلا ينفك عن الضرورة، وأنت تعلم بأن هذا ليس من مباحث المنطقي بل يجب على المنطقي أن يعرف الفرق بين جهة الضرورة وجهة الدوام سواء تلازما أو لم يتلازما.

وأيضاً فلما علم أن الدوام في الجزئيات قد ينفك عن الضرورة، وظاهر أن جزئيات النوع الواحد يجب أن يكون حكمها واحداً، فحينئذ يلزم جواز حصول الدوام الخالي عن الضرورة في كل واحد من تلك الجزئيات، وحينئذ يحصل الدوام في الكليات من غير الضرورة، ومن الناس من ظن أنه لا يوجد في الكليات حمل غير ضروري وهو خطأ، فإنه يصدق أن يقال: «إن كل كوكب شارق وغارب» «وإن كل إنسان متنفس» مع أن هذه المحمولات غير ضرورية.

إشارة: الإمكان قد يراد ما يلزم سلب الامتناع، وعلى هذا التفسير، فما ليس بممكن فهو ممتنع، فالواجب داخل في هذا الممكن وقد يراد به ما يلزم سلب الامتناع والوجوب معاً، ويكون التقسيم بحسب هذا التفسير ثلاثة:

الممكن والواجب والممتنع، وقد يراد به ما يلزم سلب الامتناع والوجوب بحسب الذات والوصف والوقت وهو كالكتابة للإنسان.

ويكون التقسيم بحسب هذا التفسير أربعة:

الواجب والممتنع والممكن-الذي يكون ضرورياً بحسب الوصف-والوقت، والذي لا يكون ضرورياً بحسب شيء من هذه الاعتبارات وقد يراد به شيئاً آخر: وهو أن يكون الالتفات إلى كيفية الحمل لا بحسب حال الحاضر والماضي، بل بحسب الاستقبال، وهو أن يكون المعنى غير ضروري الوجود والعدم في أي وقت فُرض في المستقبل وهو يمكن، ومنهم من شرط في هذا الممكن: أن يكون معدوماً في الحال، ويظن أنه إذا كان موجوداً في الحال، فقد صار ضروري الوجود، وما صدق عليه أنه ضروري الوجود لا يصدق عليه أنه ممكن الوجود، لكنه لا يعلم أنه إذا فرضه معدوماً في الحال فقد صار واجب العدم في الحال، فإن لم يصر هذا لم يصر ذلك.

ثم التحقيق في هذا الباب: أن الوجود في الحال لا ينافي الإمكان، وكيف؟

والواجب داخل تحت الإمكان الأول، والواجب بحسب الوصف أو الوقت داخل في الإمكان الثاني، والوجود في الحال لا ينافي العدم في الاستقبال، فيكف ينافي إمكان العدم في الاستقبال؟

إشارة: السالبة الضرورية غير سالبة الضرورة، والسالبة الممكنة غير سالبة الإمكان، والسالبة الوجودية غير سالبة الوجود، وهذه التفاصيل قد يقل لها التفطن فيكثر الغلط.

إشارة: إذا قلنا كل «ج» «ب» ففيه اعتبارات، لا نعني به كليه «ج» ولا الجيم الكلي «ب»، ولا نعني به كل ما كان «ج» في الخارج، بل نعني به كل ما لو وجد في الخارج لكان «ج»، «ج» ونعني به ما يكون «ج» دائماً أو غير دائم، بل ما يعمهما «د» ولا نعني به ما يكون حقيقته أنه «ج» أو ما يكون موصوفاً بأنه «ج»، بل ما يصدق عليه أنه «ج» سواء كان حقيقة أنه «ج»، أو كان موصوفاً بأنه«ج»، «هـ» لا تعني به ما يكون «ج» بالقوة، بل ما يكون «ج» بالفعل فهذا ما في جانب الموضوع.

ثم إذا قلنا: كل «ج» «ب»، فقد أثبتنا للجيم أنه «ب» ولم تبين له كيفية ذلك الثبوت، فهذا هو المطلقة العامة، أمَّا إذا قلنا بالضرورة: كل «ج» «ب» فمعناه أن كل جيم كما ذكرنا، فإنه يجب أن يكون موصوفاً بأنه «ب» في جميع زمان وجوده قبل كونه «ج» وبعده ومعه، فأمَّا إن قلت بالضرورة: كل «ج» «ب» ما دام فهذا المحمول يكون ضرورياً بحسب وصف الموضوع، فيدخل فيه ما يكون ضرورياً بحسب الذات وما لا يكون ضرورياً بحسب الذات، فلا يكون ضرورياً بحسب الذات.

وأمَّا إن قلنا دائماً: كل «ج» «ب» عنينا به كل «ج» كما ذكرنا، فإنه دائما ما دام موجود الذات يكون موصوفاً بأنه «ب» في جميع زمان وجوده قبل كونه «ج» وبعده ومعه، وأمَّا إن قلنا: كل «ج» «ب» ما دام «ج».

فالمراد: دوام المحمول بدوام وصف الموضوع من غير بيان أن يدوم بدوام الذات أم لا؟ ونحن نسميه بالعرفي العام فيدخل فيه ما يدوم بدوام الذات، وما لا يدوم بدوام الذات، فإن اعتبرت فيه شرطاً آخر فقلت: كل «ج» فإنه «ب» مادام «ج» لا دائماً؛ فمعناه: أن المحمول دائم بدوام وصف الموضوع وغير دائم بدوام ذاته، فيخرج منه الدائم ونحن نسميه بالعرفي الخاص، وأمَّا إن قلنا: كل «ج» فهو «ب» لا بالضرورة؛ فمعناه: أن كل «ج» بالاعتبار المذكور، فإنه يثبت له «ب» بشرط ألَّا يكون ضرورياً،

وهذا هو الذي سميناه بالوجودي اللا ضروري، وأمَّا إن قلنا: كل «ج» فهو «ب» لا دائماً فهو الذي سميناه بالوجودي اللا دائم.

وقس على ما ذكرناه قولنا بالإمكان العام أو الخاص أو الأخص أو الاستقبالي كل «ج» «ب»، فهذا هو القول الملخص في تحقيق هذه الجهات، ومن الناس من فسر المطلق والممكن والضروري بتفسير آخر، فقال: المطلق هو الذي دخل في الوجود إمَّا في الماضي أو الحاضر، والممكن هو الذي يكون بحسب الاستقبال، والضروري هو الذي يكون بحسب الأزمنة الثلاثة، ونحن لا نبالي أن نراعي هذه الاعتبارات وإن كان الأول هو المناسب.

إشارة: أنت تعلم أن الكلية السالبة في المطلقة العامة على قياس الكلية الموجبة، فكما أن الكلية الموجبة في الإطلاق العام هي التي بُيِّن فيها ثبوت محمولها لموضوعها سواء كان دائماً أو غير دائم، فكذلك الكلية السالبة في الإطلاق العام هي التي بين فيها سلب محمولها عن كل واحد من آحاد موضوعها سواء كان ذلك السلب دائماً أو غير دائم.

فعلى هذا، يصدق بالإطلاق العام لا شيء من الإنسان بمتنفس في وقت ما؛ وذلك لأن كل واحد من الناس يسلب عنه التنفس في وقت ما، ومتى صدق سلب التنفس في وقت معين فقد صدق سلب التنفس مطلقاً، فإذاً قولنا: لا شيء من الإنسان بمتنفس حق، إلَّا أن هذه اللفظة تفيد في العرف دوام السلب بدوام الوصف الذي جعل الموضوع معه موضوعاً، فقولنا: لا شيء من الإنسان بمتنفس، يفيد أنه لا شيء مما هو إنسان إلا ويسلب عنه التنفس في جميع زمان كونه إنساناً، لكنك عالم بأنك إذا أخذت القضية على هذا الوجه سارت عرفيه عامة، وخرجت عن كونها مطلقة عامة.

فإن طلبنا عبارة في السالب الكلي المطلق العام خالية عن هذا الوهم، قلنا: كل «ج» يسلب عنه «ب»، إلَّا أن هذه العبارة تشبه الموجبة المعدولة، وأمَّا في الضرورية فلا فرق بين الاعتبارين بحسب وصف الصدق، لكن بينهما فرق بحسب الاعتبار.

فإن قولنا: كل «ج» بالضرورة ليس «ب» يجعل الضرورة لحال السلب عند كل واحد، وقولنا بالضرورة: لا شيء من «ج» «ب» يجعل الضرورة لكون السلب عاماً، ولا يتعرض فواحد واحد إلا بالقوة لا بالفعل، والفرق بين حال كل واحد واحد، وبين حال الكل من حيث هو كل معلوم.

إشارة: أنت تعرف حال الجزئيتين من الكليتين، ومن الناس من ظن أن الإيجاب الكلي في الإطلاق العام لا يصدق إلا مع الدوام، واحتج الشيخ علي إبطاله فقال: قولنا: بعض «ج» «ب» يصدق، ولو كان ذلك البعض موصوفاً بـ«ب» في وقت لا غير، وكذلك يعلم أن كل بعض إذا كان بهذه الصفة صدق ذلك في الكل، فبطل ذلك القول وكذلك في جانب السلب.

واعلم أنه إذا صدق بعض «ج» «ب» بالضرورة لم يمنع ذلك صدق قولنا: بعض «ج» «ب» بالإطلاق الغير الضروري أو بالإمكان ولا بالعكس؛ لأنه لا يمنع أن يكون جنس تحته أنواع، فيكون المحمول ضرورياً لبعض تلك الأنواع، وثابتاً للبعض لا بالضرورة ومساوياً عن البعض.

إشارة: لما عرفت أن الجهات ثلاثة: الوجوب، والامتناع، والإمكان الخاص، فها هنا طبقات ثلاث:

أمَّا طبقة الوجوب:

واجب	**أن**	**يوجد**	×	**ليس**	**بواجب**	**أن**	**يوجد**		
ممتنع	**ألَّا**	**يوجد**	×	**ليس**	**بممتنع**	**ألَّا**	**يوجد**		
ليس	**بممكن**	**العامي**	**ألَّا**	**يوجد**	×	**ممكن**	**العامي**	**ألَّا**	**يوجد**

أمَّا طبقة الامتناع:

واجب	**ألَّا**	**يوجد**	×	**ليس**	**بواجب**	**ألَّا**	**يوجد**		
ممتنع	**أن**	**يوجد**	×	**ليس**	**بممتنع**	**أن**	**يوجد**		
ليس	**بممكن**	**العامي**	**أن**	**يوجد**	×	**ممكن**	**العامي**	**أن**	**يوجد**

أمَّا طبقة الإمكان الخاص:

ممكن	**أن**	**يكون**	×	**ليس**	**بممكن**	**أن**	**يكون**
ممكن	**ألا**	**يكون**	×	**ليس**	**بممكن**	**ألَّا**	**يكون**

ثم اعلم أن نقيض كل طبقة يكون لازماً أعم لكل واحد من الطبقتين المطلقتين الباقيتين، وطبقة الوجوب يلزمها من الإمكان العام يمكن أن يكون، وطبقة الامتناع يلزمها من الإمكان العام يمكن ألَّا يكون، وطبقة الإمكان الخاص يلزمها من الإمكان العام يمكن أن يكون ويمكن ألَّا يكون.

فها هنا سؤال: وهو أن الجواب إمّا أن يكون ممكناً أو لا يكون، فإن كان ممكنا فالممكن أن يكون ممكن ألّا يكون، فالواجب يمكن ألّا يكون هذا خلف، وإن لم يكن ممكنا كان ممتنعاً أن يكون، فواجب الوجود ممتنع الوجود، هذا خلف؟

جوابه: إن الواجب ليس بممكن إذا فسر الممكن بالممكن الخاص، ولم يلزم من سلب هذا الإمكان الامتناع بل إمّا الوجوب أو الامتناع، وممكن إذا فسر الممكن بالممكن العامي، ولم يلزم من صدق قولنا يمكن أن يكون بهذا التفسير صدق قولنا يمكن ألّا يكون، فقد زال السؤال.

إشارة: التناقض هو اختلاف قضيتين بالإيجاب والسلب على وجه يقتضي لذاته أن تكون إحداهما بينهما، أو بغير عينها صادقة والأخرى كاذبة أمام بعينها، ففي الواجب والممتنع والممكن الماضي والحاضر، وأما بغير عينها ففي الممكن المستقبل[1].

(1) التناقض هو اختلاف قضيتين بحيث يلزم من صدق أحدهما كذب الأخرى ، أما شروط صحة التناقض فهما اثنان :

- ✓ أن تكون القضيتان متحدتين بثمانية شروط:
  - الموضوع: أن يكون الموضوع فيهما شيء واحد.
  - المحمول: أن يكون المحمول فيهما شيء واحد.
  - الزمان: أن يكون الزمان فيهما شيء واحد.
  - المكان: أن يكون المكان فيهما شيء واحد.
  - الشرط : أن يكون الشرط فيهما شيء واحد.
  - الإضافة: أن يكون الإضافة فيهما شيء واحد.
  - الكل والجزء: أن يكون الحكم فيهما إما على الكل وإما على الجزء.
  - القوة والفعل: أن يكون الحكم فيهما إما على القوة أو بالفعل.
- ✓ **أن تكون القضيتين مختلفتين في ثلاثة أمور:**
  - في الكم " الكلية والجزئية".
  - في الكيف أي " الإيجاب والسلب" ، ويجب أن تكون أحدهما موجبة والأخرى سالبة.

ملاحظة:

التناقض في القضايا الشرطية " المتصلة " و"المنفصلة" تكون مثل القضية الحملية ، ونسوق مثالا على كل منهما:

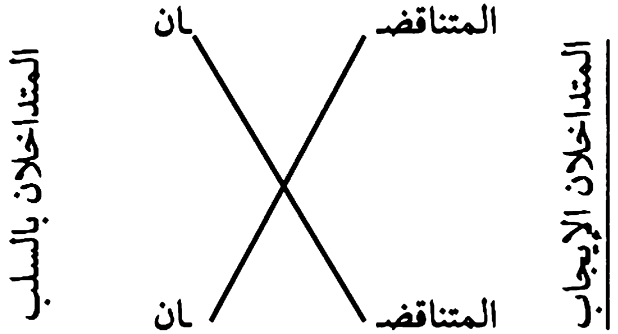
1- " كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود " نقيض المثل " ليس بعض أوقات كون الشمس طالعة فالنهار موجود"، التناقض في القضية الشرطية المتصلة.

-

واعلم أن المخصوصة لا يحصل التناقض فيها إلَّا عند وحدة الموضوع والمحمول، والزمان والمكان، والجزء والكل، والشرط والإضافة والقوة والعمل، فأقول: وحدة الموضوع والمحمول والوقت كافيه، وأمَّا وحدة المكان والإضافة والقوة والعمل، فراجع إلى وحدة الحول على ما بيَّناه في سائر كتبنا، وأمَّا إن كانت القضية محصورة فلا بدّ من شرط آخر مع هذه الشرائط وهو: أن تخلف القضيتان في الكمية فإن الكليتين في مادة الإمكان تكذبان كقولنا: كل إنسان كاتب، لا واحد من الناس بكاتب، فالجزئيان يصدقان كقولك: بعض الناس كاتب ليس بعض الناس بكاتب، فأمَّا إذا كانت إحدى القضيتين كلية والأخرى جزئية أقسما الصدق والكذب لا محالة.

واتضح ها هنا لوحاً:

كل «ب» «ج» المتضادان لا شيء من «ج» «ب»



بعض «ج» «ب» الداخلان تحت التضاد. ليس بعض «ج» «ب»

ولنتكلم الآن في تفوض كل واحدة من القضايا على التفصيل:

أمَّا المطلقة العامة: فلا يمكن أن يكون نقيضها مطلقة عامة؛ لأنه لو حصل الثبوت المطلق في وقت والسلب المطلق في وقت آخر وهما لا يتناقضان، لاحتمال اجتماعهما على الصدق، بل لا بدّ وأن يكون السلب حاصلاً في الأوقات كلها، ليكون رافعاً للثبوت كيف كان.

ثم السلب الدائم يحتمل أن يكون ضرورياً ويحتمل ألَّا يكون، ولا يمكن أن يكون نقوض الإيجاب المطلق هو السلب الدائم الضروري لإمكان أن يكون الإيجاب

-

2- القضية الشرطية المنفصلة " كلما كان الشيء عدد فهو إما موجب أو سالب" نقيض " ليس بعض الأوقات كون الشيء عدد أن يكون إما موجب أو سالب".

المطلق والسلب الدائم الضروري كاذباً، ويكون الحق هو السلب الدائم الخالي عن الضرورة، وكذا القول فيما إذا جعل النقيض للسلب الدائم الخالي عن الضرورة، فإذن يجب جعل نقيض المطلقة العامة الدائمة من غير بيان كون تلك الدائمة ضرورية أم لا؟

أمَّا الوجودية: فقد ذكرنا أنهم تارة يفسرونها باللا ضروري وتارة باللا دائم، وبسبب ذلك يتخبطون في النقيض، ونحن نذكره على وجه الصواب فنقول: نقيض الوجودي اللا ضروري، أمَّا المخالف الدائم أو الموافق للضروري ونقيض الوجودي اللا دائم، إمَّا السلب الدائم أو الإيجاب الدائم، فيكون الدوام معتبراً في الموافق والمخالف، وإذا عرفت هذه النكتة أمكنك اعتبار نقائض المحصورات الأربع.

وأمَّا العرفية العامة: وهي التي حُكم فيها بدوام ثبوت المحمول، أو بدوام سلبه على جميع زمان الوصف الذي جعل الموضوع معه موضوعاً نقيضه أنه ليس كذلك، بل الحق هو المخالف إمَّا في جميع زمان الوصف الذي جعل الموضوع معه موضوعاً، أو في بعض زمان ذلك الوصف.

وأمَّا الدائمة: فنقيضها المطلقة العامة؛ لأنَّا بينَّا أن نقيض المطلقة العامة هو الدائمة، فوجب أن يكون نقيض الدائمة العامة هو المطلقة العامة، وأمَّا نقيض الضروري فهو الإمكان العام، فإن كانت الضرورة في جانب الثبوت، كان نقيضه يمكن بالإمكان العام ألَّا يكون، وإن كان الضرورة في جانب العدم كان نقيضه يمكن بالإمكان العام أن يكون.

وأمَّا الممكنة العامة نقيضها الضرورية؛ لأنَّا بينَّا أن نقيض الضرورية هو الممكنة العامة، فوجب أن يكون نقيض الممكنة العامة الضرورية فقولك: «يمكن أن يكون» نقيضه بالضرورة «ليس» وقولك: «يمكن ألَّا يكون» نقيضه بالضرورة «ليس».

وأمَّا الممكن الخاص نقيضه ليس بالإمكان الخاص، بل إمَّا بالوجوب أو بالامتناع، وأمَّا الممكن الأخص فنقيضه ليس بالإمكان الأخص، بل إمَّا واجب أو ممتنع أو ضروري بحسب الوصف أو بحسب الوقت، ومتى وقفت على ما ذكرنا عرفت أنه مع اختصاره أكثر بياناً وتحقيقاً مما جاء في الكتاب على طوله.

إشارة: العكس أن يجعل المحمول موضوعاً والموضوع محمولاً، مع بقاء السلب والإيجاب والصدق والكذب بحاله، وهذا حد عكس الحمليات، فإن أردت حد العكس المطلق قلت: أن يجعل المحكوم عليه محكوماً به والمحكوم به محكوماً عليه.

واعلم أنك قد علمت أن قولنا: «لا شيء من الإنسان بمتنفس حق» وعكسه «لا شيء من المتنفس بإنسان ليس بحق»، بل بعض ما هو متنفس فهو بالضرورة إنسان، فهذه القضية وهي السالبة الوقتية الغير المعينة، غير قابلة للممكن وكذلك قولنا: «لا شيء من القمر بمنكسف حق» و«ليس بحق لا شيء من المنكسف بقمر»، بل بعض المنكسف قمر بالضرورة، ثم نقول: هاتان القضيتان داخلتان تحت السالبة الوجودية اللادائمة التي هي داخلة تحت السالبة الوجودية اللا ضرورية، التي هي داخلة تحت السالبة الممكنة الخاصة، التي هي من بعض الوجوه داخلة تحت السالبة المطلقة العامة، التي هي داخلة تحت السالبة الممكنة العامة.

وأنت تعلم أن الخاص إذا لم يكن قابلاً للعكس، لم يكن العام قابلاً للعكس أيضاً، فهذه السوالب السبعة لا تقبل العكس، والقدماء اعتقدوا: أن السالبة المطلقة العامة تقبل العكس، واحتجُّوا عليه: بأنه إذا كان لا شيء من «ج» «ب»، فلا شيء من «ب» «ج»، وإلا فليصدق نقيضه وهو بعض «ب» «ج»، ثم ها هنا يلزمون الخلف من ثلاثة أوجه:

أ - أن يقول: بعض «ب» «ج» وكان حقاً لا شيء من «ج» «ب» ينتج أن بعض «ب» ليس «ب» هذا خلف.

ب - يفرض الدال موصوفاً بأنه «ب» و«ج»، فذلك الجيم «ب» فبعض «ج» «ب» وقد كان لا شيء من «ج» «ب» هذا خلف.

(جـ) إذا كان بعض «ب» «ج» فبعض «ب» «ج»، وقد كان لا شيء من «ج» «ب» هذا خلف.

والجواب عن الكل إذا بينًا أن قولنا: كل «ج» «ب»، وقولنا: لا شيء من «ج» «ب» لا يتناقضان؛ لأن المطلقتين العامتين لا تتناقضان، بل إن كانت السالبة عرفية، استقامت هذه الحجة فيها، فلا جرم قلنا: السالبة الكلية العرفية منعكسة، فإذا صدق لا شيء من «ج» «ب» ما دام «ج» فلا شيء من «ب» «ج» ما دام «ب» بهذه الحجة، أمَّا إن كانت السالبة عرفية خاصة، فليس في الكتاب بيان عكسها، ويقول منهم: من قال عكسها أيضاً عرفية خاصة، إذ لو انعكست دائمة وعكس الدائم دائم، وعكس العكس هو الأصل، يلزم أن يكون الأصل دائماً وقد كان لا دائماً، هذا خلف، ومنهم من قال: عكسها عرفي عام؛ لأن العرفي الخاص قد ينعكس عرفياً خاصاً وهو ظاهر.

وقد ينعكس دائماً كقولنا: لا شيء من الكاتب بساكن لا دائماً، بل ما دام كاتباً، ولا يمكنك أن تقول: لا شيء من الساكن بكاتب، لا دائماً بل، ما دام ساكناً، فإن بعض ما هو ساكن فهو دائماً ليس بكاتب، ما دام موجوداً وهو الأرض، ولما كان عكس القضية تارة دائماً وتارة غير دائم، كان المعتبر هو القدر المشترك وهو دوام السلب بدوام الوصف من غير بيان أنه يدوم بدوام الذات أو لا يدوم.

وأمَّا السالبة الضرورية فهي تنعكس سالبة ضرورية، فإنه إذا كان بالضرورة لا شيء من «ج» «ب»، فبالضرورة لا شيء من «ب» «ج» وإلا فليصدق نقيضه، وهو بالإمكان العام بعض «ب» «ج» وكل ما كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه محال، فليفرض بعض «ب» «ج»، فحينئذ ينعكس بعض «ج» «ب» وكان بالضرورة لا شيء من «ج» «ب» هذا خلف.

وفيه طريق آخر: وهو أنه إذا أفرض بعض «ب» «ج»، فليفرض ذلك الباء الذي هو «ج» «د»، فالدال «ج» و«ب»، فذلك الجيم «ب»، فبعض «ج» «ب» هذا خلف.

وفيه بيان ثالث أحسن من البيانين الأولين، وهو أنه لمَّا امتنَع أن يحصل الباء للجيم، فهما متنافيان والمنافاة من الطرفين، وكما امتنَع كون هذا مع ذاك، فكذا يمتنع ذاك مع هذا.

وأمَّا الموجبات فلتبدأ منها بالموجبة الضرورية، فيقول: بالضرورة «كل كاتب إنسان» ولا يمكنك أن تقول: بالضرورة «بعض الإنسان كاتب»، بل بالإمكان الأخص «كل إنسان كاتب» ففي هذه المادة انعكست الضرورية ممكنة خاصة، وقد تنعكس الضرورية ضرورية كقولك: «كل إنسان بالضرورة ناطق» و«كل ناطق بالضرورة إنسان»، فإذن عكس الموجبة الضرورية قد يكون ممكنة خاصة، وقد يكون موجبة ضرورية والمشترك هو الإمكان العام، فعكس الموجبة الضرورية ممكنة عامة.

واعلم أن الشيخ ذكر في الكتاب: أن عكس المطلقة العامة مطلقة عامة، وهذا ضعيف؛ لأن عكس الموجبة الضرورية لمَّا كانت ممكنة عامة، والموجبة الضرورية أخص من العرفية العامة التي هي أخص من المطلقة العامة التي هي أخص من الممكنة العامة، وجب الحكم في كل هذه القضايا أن يكون عُكوسها ممكنة عامة، وأمَّا ممكنة الخاصة فقد يكون عكسها موجبة ضرورية، فإنه حق أن بالإمكان الخاص «كل إنسان كاتب» مع أنه حق بالضرورة «كل كاتب إنسان» وقد يكون عكسها ممكنة خاصة،

فيكون الواجب هو القدر المشترك وهو الإمكان العام، وكذا القول في الوجودية اللاضرورية والوجودية اللا دائمة، فالحاصل: أن عُكوس جميع القضايا الموجبة ممكنة عامة لا غير.

واعلم أن عكس الموجبة الكلية لا يجب أن يكون موجبة كلية؛ لأن المحمول يمكن أن يكون أعمّ من الموضوع، وكل ذلك الخاص يصدق عليه ذاك العام، وكل ذلك العام لا يصدق عليه ذلك الخاص، ويجب أن يصدق جزئية، فإذا كان حقاً كل «ج» «ب»، كان حقاً ببعض «ب» «ج» وإلا دائماً لا شيء من «ب» «ج»، فدائماً لا شيء من «ج» «ب» وكان كل «ج» «ب» هذا خلف.

وأمّا الموجبة الجزئية فتنعكس في جميع القضايا موجبة جزئية ممكنة عامة، وبيانه ما تقدم في الموجبة الكلية.

وأما السالبة الجزئية فلا تقبل العكس؛ لأن سلب الخاص عن بعض العام جائز، وسلب العام من بعض الخاص غير جائز، والله أعلم.

النهج الرابع
في أصناف القضايا

إشارة: أصناف القضايا أربعة: مسلمات، ومظنونات، ومشبهات بغيرها، ومخيلات.

والمسلمات: إمَّا معتقدات وإمَّا مأخوذات.

والمعتقدات ثلاثة: الواجب قبولها والمشهورات، والوهميات، والواجب قبولها خمسة: أوليات، ومشاهدات، ومجربات وما معها من الحدسيات، ومتواترات، وقضايا قياساتها معها.

أما الأوليات: فهن القضايا التي يكون مجرد تصور موضوعها ومحمولها مستلزماً لحكم الذهن بإسناد أحدهما إلى الآخر نفياً أو إثباتاً، ثم منها ما هو جلي للكل، ومنها ما لا يكون جلياً للكل؛ لأن تصوره غير حاصل للكل.

وأما المشاهدات: فهي القضايا التي إنما يستفاد الصدق بها من الحس كعلمنا بأن الشمس مضيئة والنار حارة، وكمعرفتنا بأن لنا فكرة ولذة وخوفاً وغضباً، ولقائل أن يقول: هذا ضعيف لوجهين:

أحدهما: أن القضايا الكلية لا يمكن استفادتها من الحس؛ لأن الحس لا يفيد إلا الحكم على هذه النار بالحرارة، وعلى هذا الجمد بالبرودة، وأمَّا أن كل نار حارة وكل جمد بارد، فالحس لا يفيده ألبتة، والأقيسة المفيدة هي المركبة عن الكليات، فإذن هذه الأوائل الحسية غير نافية في القياسات.

والثاني: إن أغلاط الحس كثيرة والتمييز بين حقها وباطلها لا يحصل إلا بقوة العقل، والقضايا الحسية لا يمكن جعلها من مبادئ العقل أولياً، بل العقل ما لم يفرض تحقيقها لم تكن مقبولة.

وأمَّا المجربات: فهي أنَّا إذا شاهدنا حدوث شيء عند شيء، وعدمه عند عدمه بتأكيد في النفس اعتقاد أنه حدث به وهذا أيضاً ضعيف لوجهين:

أحدهما: أن العلم بأن الشيء الذي دار مع غيره وجوداً وعدماً لا بدّ وأن يكون معللاً به إمَّا أن يكون بديهًيا أو برهانياً، فإن كان بديهياً كان هذا من الأوليات فلم يُجزِ جعله قسماً آخر، وإن لم يكن بديهياً كان برهانياً، والمقدمة البرهانية لا يمكن تعديدها في الأوائل والمبادئ.

والثاني: هو أن الذي دار مع غيره وجوداً وعدماً فقد دار مع فصله المقوم ومع جميع لوازمه المساوية له، مع أن شيئاً منها ليس بعلة.

قال: **وأمَّا الحدسيات: فهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس في النفس قوي جداً مع أنه لا يمكن إثباته بالبرهان مثل: قضائنا بأن نور القمر مستفاد من الشمس، لاختلاف هيئآت تشكل النور فيه**، وأقول: هذا ضيف لوجهين:

أحدهما: أن العلم بأنه لما اختلفت أشكال أنوار القمر بحسب اختلاف قربه وبعده من الشمس، وجب أن يكون نوره مستفاداً من الشمس، إن كان علماً بديهياً لم يكن جعل هذا القسم قسماً للبديهيات، وإن لم يكن كذلك افتقر إلى البرهان، فحينئذ لا يكون جعله من المبادئ.

والثاني: إن أبا علي بن الهيثم قال: هذا القدر لا يقتضي أن يكون نوره مستفاداً من الشمس لاحتمال أن يكون كرة القمر نصفها مستنيراً ونصفها مظلماً، ثم إنها تكون مستديرة في مكانها على محورها حركة متشابهة لحركة فَلَكها، فإذا صار القمر مجامعاً للشمس كان نصفه المستنير فوق ونصفه المظلم تحت، ثم لا يزال يبعد عن الشمس فوق ويتحرك هو أيضاً في مكانه على نفسه، فإذا وصل إلى مقابلة الشمس، تحرك هو أيضاً في مكانه نصف دورة فيصير وجهه المضيء إلينا، وعلى هذا التقدير لا يلزم من اختلاف تلك التشكلات أن يكون نوره من الشمس.

وأمَّا المتواترات: فهو أن يبلغ كثرة الشهادات إلى حيث يحصل اليقين كاعتقادنا بوجود مكة ووجود جالينوس، ومن حاول أن يحصر هذه الشهادات في عدد فقد أحال، بل المرجع فيه إلى اليقين، فاليقين هو القاضي بتواتر الشهادات، لا عدد الشهادات هو القاضي باليقين.

واعلم أن فيه أيضاً ذلك الإشكال: وهو أن الإنسان ما لم يعلم بعقله أن هذه الشهادات على كثرتها وتفرق أهلها في الشرق والغرب يستحيل أن تكون كاذبة، لم يقطع بمقتضاها، ولولا قضاء العقل بتلك المقدمات، لَما أفادت هذه الشهادات شيئاً، وبهذه المقدمات التواترية نتائج الأوائل.

وأمَّا القضايا التي قياساتها معاً: فهي قضايا إنما يصدق بها لأجل وسط، لكن ذلك الوسط لا يعزب عن الذهن ألبتة، مثل قضائنا بأن الاثنين نصف الأربعة.

وأما المشهورات التي لا تكون أولية: فهي قضايا إنما حكم الإنسان بها لا لأجل

أن مجرد تصور موضوعه ومحموله يوجب ذلك الحكم، بل إمَّا لمزاج، أو لإلف وعادة، أو لاستقراء بعض الأحكام، وهو كحكمنا بأن الظلم قبيح والعدل حسن، وإنما عرفنا أن هذه القضايا ليست أولية؛ لأن الإنسان لو توهم نفسه أنه خلق دفعة واحدة تام العقل، ولم يسمع أدباً، ولم يشاهد أمراً من الأمور لم يقض في مثله هذه القضايا بل يتوقف فيها.

ولقائل أن يقول: إنك إمَّا أن تدعي بأن جزم العقل بهذه المشهورات لا يمكن أن يساوي جزم العقل بالأوليات في القوة أو تجوز ذلك، فإن لم تجوز ذلك، لم تفتقر إلى هذا الفرق وإن جوزت استواءهما في القوة لم يحصل الفرق بهذا الفارق، فإنك إن فرضت زوال جميع العوارض عن نفسك، لكن فرض زوالها لا يكفي في حصول زوالها، فلعلك حال ما فرضت زوالها بأسرها لكنها ما زالت، وإذا احتمل عدم الزوال احتمل أن يكون الجزم بتلك البديهيات المشهورات لأجل بقاء شيء من تلك الهيئات في النفس، وحينئذ لا يمكن الاستدلال بالجزم التام في الأوليات على كونها حقة وحينئذ يلزم المقسطة.

وأمَّا الوهميات الصرفة: فهي قضايا كاذبة، إلَّا أن وهم الإنسان يقضي بها قضاء شديد القوة مثل: اعتقادنا أن كل موجود في جهة، وأن كل مقدار فلا بدّ وأن ينتهي إلى خلاء أو ملاء، أمَّا الطريق إلى معرفة كذبها فمن وجهين:

الأول: إنه ليس كل موجود متوهماً، فإن الوهم غير متوهم.

والثاني: إن الوهم يساعد العقل في الأصول التي تنتج نقيض مقتضاه، فلو كان الوهم صادقاً لما اعترف بما ينتج نقيض مقتضاه، وهذا أيضاً ضعيف؛ لأن القضايا الوهمية لو كانت أضعف من الأولية، فلا حاجة ألبتة إلى ذكر هذا الفرق، وإن كانت مساويةً لها في القوة لزم السفسطة؛ لأنهما لما استويا في القوة وكانت الوهميات كاذبة، امتنع الاستدلال بذلك القدر من القوة على صحة البديهيات.

بقي أن يقال إنما عرفنا صحة الأوليات؛ لأن العقل لم يعترف بشيء ينتج ضد أحكامه، والوهم اعترف بأشياء منتجة لضد أحكامه إلا أنا نقول هذا باطل من وجهين:

الأول: إن صحة الأوليات تكون مستفادة من هذا الفرق لكن هذا الفرق من العلوم البرهانية، فصحة الأوليات مفرعة على النظريات المفرعة على الأوليات، فيلزم الدور.

والثاني: إن على هذا التقدير لا نعرف صحة هذه الأوليات إلا إذا بحثنا عن صحة جميع المقدمات التي يمكننا استحضارها في عقولنا، وتيقناً أنه لا يلزم في شيء منها قدح في هذه العلوم البديهة، لكن ذلك الاستقراء مما لا يتهيأ إلا على سبيل الظن؛ لأنّا وإن عرفنا في ألف ألف مقدمة أن شيئاً منها لا ينتج نقيض هذه الأوليات، فلعله بقي في سائر المقدمات التي ما عرفناها نقيض هذه الأوليات.

أقصى ما في الباب: أنّا لا نجده لكن عدم الوجدان لا يفيد عدم الموجود إلا على سبيل الظن الضعيف، فيصير الجزم بالبديهيات موقوفاً على هذه المقدمة الظنية، والموقوف على الظني ظني، فتصير البديهيات بأسرها ظنيّة، وذلك سفسطة.

وأمّا المقبولات: فهي آراء مأخوذة ممن يحسن الظن بصدقه أياً كان إمّا جماعة أو شخصاً مقبول القول.

وأمّا المسلمات: فهي مقدمات مأخوذة بحسب تسليم المخاطب.

وأمّا المظنونات: فهي قضايا لا يرى مستعملها أنه جازم بها ولكن يكون في نفسه منها ظن غالب، ومن جملة هذه المظنونات ما يكون مظنوناً في بادئ الرأي، فإذا قوي التأمل فيها زال الظن كقولك: «أنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً» وقد تدخل المقبولات في المظنونات إذا كان الاعتبار من جهة ميل النفس التي تقع هناك مع الشعور بالمقابل.

وأمّا المشبهات: فهي التي تشبه الأوليات أو المشهورات، ولا تكون هي هي بأعيانها، ثم ذلك الاشتباه إمّا أن يكون بتوسط اللفظ، أو بتوسط المعنى والذي يكون بتوسط اللفظ، فهو إمّا أن يكون بسبب جوهر اللفظ، أو بسبب أحوال اللفظ، **أمّا** الذي يكون بسبب جوهر اللفظ فهو أن يكون اللفظ واحداً والمعنى مختلفاً سواء كان اختلاف المعنى ظاهراً مثل: لفظ العين، أو كان ذلك الاختلاف خفياً: كلفظ النور، إذا أُخذ تارة بمعنى البصر وآخر بمعنى الحق عند العقل، وأمّا الذي يكون بسبب أحوال اللفظ فإمّا أن يكون بحسب أحواله في الحركة والسكون أو بسبب الأدوات المقترنة به.

أمّا الذي يكون بحسب أحواله في الحركة والسكون كقول القائل: غلام حسن- بالسكون-وأمّا الذي يكون بحسب اختلاف الأدوات فهو كما يقال: ما علمه الإنسان فهو كما علمه، فتارة يرجع هو إلى العالم وتارة إلى العلوم، وأمّا الكائن بحسب المعنى فهو على وجوه:

أحدها: وهم للعكس مثل: إنه إذا كان كل ثلج أبيض، يتوهم أن كل أبيض ثلج.

وثانيها: أخذ لازم الشيء مكان الشيء مثل: إن الإنسان يلزمه أنه متوهم وأنه مكلف، فيظن أن كل متوهم مكلف.

وثالثها: أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات مثل: الحكم على السقمونيا بأنه مبرد؛ لأنه أشبه ما هو مبرد من بعض الوجوه.

وأمّا المخيلات: فهي قضايا يقال قولاً فيؤثر في النفس تأثيراً عجيباً من بسط وقبض، وربما زاد على تأثير الصدق، وربما لم يكن همه تصديق، كما إذا شبهنا العسل بالمرة المهوعة استقذره الطبع، وأكثر أفعال الناس مبنية على هذه المخيلات لا على الفكر.

واعلم أن المصدقات من الأوليات ونحوها، والمشهورات: قد تفعل فعل المخيلات من بسط النفس وقبضها، لكنها تكون أولية ومشهورة باعتبار ومخيلة باعتبار، وليس يجب في جميع المخيلات أن تكون كاذبة كما لا يجب في المشهورات أن تكون كاذبة.

وبالجملة: القول المخيل المحرك يتعلق تأثيره بكونه متعجباً منه، إمّا لجودة هيئته أو قوة صدقه أو قوة شهوته أو حسن محاكاته.

النهج الخامس
في الحجج
وهو التركيب الثاني

إشارة: الحجة العقلية ثلاثة أنواع: القياس، والاستقراء، والتمثيل؛ وذلك لأنه إمّا أن يحكم على الجزئي؛ لثبوت ذلك الحكم في الكلي وهو القياس، أو يحكم على الكلي؛ لثبوته في الجزئي وهو الاستقراء، أو بحكم على الجزئي؛ لثبوت الحكم في جزئي آخر وهو التمثيل.

أمّا الاستقراء: فهو الحكم على كلي بما وجد في جزئيات الكثيرة وهو لا يفيد اليقين، فإنه ربما كان حال ما لم يستقرأ بخلاف ما استقرئ.

وأمّا التمثيل: فهو الحكم على جزئي بمثل ما وجد في جزئي آخر يوافقه في معنى جامع، فالمشبه يسمى فرعاً والمشبه به أصلاً والجامع علة.

وما فيه التشبيه حكماً وهو أيضاً ضعيف؛ لأنه لا يلزم من اشتراك ذينك الجزئيين في معنى اشتراكهما في سائر الأمور، بل إن ثبت أن المعنى الجامع هو السبب لثبوت الحكم في المشبه به حصل المقصود، إلا أنه يصير في الحقيقة قياساً؛ لأنك أدرجت ذلك الجزئي تحت ذلك الوصف المشترك بينه وبين الأصل، ثم حكمت على كل ما له ذلك الوصف بذلك الحكم.

وأمّا القياس: فهو العمدة وهو قول مؤلف من أقوال إذا سلم لزم عنها لذاتها قول آخر.

وأمّا المقدمة: فهي قضية جعلت جزء قياس، والحدود هي الأجزاء التي تبقى من المقدمة بعد تحليلها، وهي الإفراد الأول التي لا تتركب القضية من أقل منها، ومثاله: قولنا: كل «ج» «ب» وكل «ب» «أ» وكل واحد من قولينا: كل «ج» «ب» وكل «ب» «أ» مقدمة و«ج» و«ب» و«أ» حدود، وقولنا: كل «ج» «أ» نتيجة، والمركب من المقدمتين على نحو ما قلناه حتى لزمت النتيجة عنه هو القياس، وليس من شرط كون القياس قياساً أن يكون مسلم القضايا، بل يكون بحيث يلزم من تسليمها تسليم المطلوب، سواء كانت في نفسها مسلمة أو لم تكن مسلمة في نفسها.

إشارة: القياس: إمّا أن يكون بحيث لا تكون النتيجة ولا نقيضها موجوداً فيه بالفعل، وهو الاقتراني كالمثال المذكور، وإمّا أن يكون ذلك موجوداً فيه بالفعل، وهو

الاستثنائي، كقولك: «إن كان هذا إنساناً فهو حيوان لكنه إنسان فهو حيوان»، فها هنا ما هو النتيجة موجود بالفعل في القياس أو تقول: «لكنه ليس بحيوان فهو ليس بإنسان»، فها هنا نقيض النتيجة موجود بالفعل في القياس.

وأمَّا الاقترانيات: فقد تكون من حمليتين، ومن متصلتين، ومن منفصلتين، ومن حملية ومتصلة، ومن حملية ومنفصلة، ومن متصلة ومنفصلة، ونحن نذكر من الحمليات ومن الشرطيات ما يكون قريباً إلى الطبع.

إشارة: كل تصديق مطلوب فهو قضية ولكل قضية طرفان، ولنتكلم الآن في الموجب العلمي فنقول: إمَّا أن يكون مجرد تصور موضوع القضية ومحمولها كافياً في جزم الذهن بإسناد المحمول إلى الموضوع، أو لا يكون كافياً، فإن كان كافياً استغنينا في إثباته عن القياس، وإن لم يكن كافياً فلا بدّ من ثالث يتوسطهما بحيث يكون ثبوت ذلك المحمول له وثبوته للموضوع بيناً، حتى يتولد من ذينك العلمين، العلم بثبوت ذلك المحمول لذلك الموضوع فيكون ذلك الثالث مشتركاً لا محالة بين المقدمتين، فذلك الثالث يسمى الحد الأوسط وموضوع المطلوب يسمى الحد الأصغر، ومحموله يسمى الحد الأكبر والمقدمة التي فيها الأصغر الصغرى والتي فيها الأكبر الكبرى، وتأليف المقدمتين يسمى اقترانياً، وهيئة ذلك التأليف يسمى شكلاً.

إشارة: الترتيب الطبيعي في القياسات أن يدخل الأصغر تحت الأوسط، والأوسط تحت الأكبر، فحينئذ يعلم دخول الأصغر تحت الأكبر وهذا هو الشكل الأول وهو القياس الكامل التام، فإن عكست كبراه فقط، صار الأوسط محمولاً في المقدمتين معاً وهو الشكل الثاني، ولذلك فإن الشكل الثاني يرتد إلى الأول بعكس كبراه، وإن عكست صغراه فقط، صار الأوسط موضوعاً في المقدمتين معاً وهو الشكل، ولذلك فإن الشكل الثالث يرتد إلى الأول بعكس صغراه، وأمَّا إن عكست مقدمتي الشكل الأول معاً حتى صار الأوسط موضوعاً في الصغرى محمولاً في الكبرى، فحينئذ يقع الأوسط في الطرفين والطرفان في الوسط ويتشوش النظم جداً وتتضاعف الكافة، فإن التغير في الثاني والثالث إنما وقع في مقدمة واحدة، وها هنا وقع في المقدمتين معاً وهذا هو الشكل الرابع، وقد أهملوه لهذا السبب.

واعلم أن الشيخ ذكر في الكتاب أن النتيجة تابعة لأخس المقدمتين في الكمية والكيفية، واعلم أنه لا قياس عن جزئيتين، فأمَّا عن سالبتين فسيأتي الكلام فيه.

الشكل الأول

شرط كونه منتجاً: أن تكون صغراه موجبة حتى يدخل أصغره في الأوسط وأن تكون كبراه كلية؛ ليتأدى حكمه إلى الأصغر، وظاهر أنه يلزم من اعتبار هذين الشرطين كون قرائنه المنتجة أربعة، وها هنا أبحاث:

البحث الأول: قال الشيخ: إذا كانت الصغرى ممكنة خاصة أو وجودية لا دائمة جاز كونها سالبة؛ لأن سالبها في حكم الموجبة، ولقائل أن يقول: المنتج بالذات هو الموجبة، وأمَّا هذه السالبة فلا تأثير لها في الإنتاج، إلا أن يُقال أن هذه السالبة لما كانت مستلزمة لتلك الموجبة التي هي منتجة في الحقيقة أطلق الشيخ عليها اسم الإنتاج على معنى أنها منتجة بالعرض لا بالذات.

البحث الثاني: إن الأصغر إذا كان داخلاً بالفعل تحت الأوسط، ثم كانت الكبرى من القضايا التي لا يكون ثبوت محمولها لموضوعها، أو سلبه عنه معلقاً على وصف قائم بالموضوع كانت النتيجة في هذه الصورة تابعة الكبرى، مثل قولك: كل «ج» «ب» ثم تقول: وكل «ب» «أ» إمَّا بالإطلاق العام، أو بالوجودي اللا ضروري، أو بالوجودي اللا دائم، أو بالضرورة المطلقة، أو بالإمكان العام، أو الخاص، أو الأخص؛ وذلك لأن الكبرى دلت على أن كل ما يثبت له الأوسط، فإنه يثبت له الأكبر بالجهة المذكورة، فالكبرى والصغرى دلت على ثبوت الأوسط للأصغر، فيلزم أن يثبت الأكبر للأصغر بتلك الجهة المذكورة في الكبرى.

البحث الثالث: الصغرى إذا كانت ممكنة، فالكبرى إمَّا أن تكون ممكنة أو وجودية أو ضرورية.

القسم الأول: أن تكون ممكنة وهي كقولنا: بالإمكان كل «ج» «ب» وبالإمكان كل «ب» «أ» ينتج بالإمكان كل «ج» «أ» لأن الأكبر ممكن للأوسط الذي هو ممكن للأصغر، وإمكان الإمكان قريب عند الذهن الذي حكم بكونه إمكاناً، وأنا أقول: الإمكان في القضية الممكنة إمَّا أن يجعل محمولاً أو جهةً أو مختلطاً، فإن كان محمولاً كان القياس كاملاً وهو قولنا: كل «ج» يمكن أن يكون «ب»، وكل ما يمكن أن يكون «ب» يمكن أن يكون «أ»، وكل «ج» يمكن أن يكون «أ».

والنوع الثاني: أن يكون الإمكان جهةً لا محمولاً، وإذا قلنا: بالإمكان كل «ج» «ب» وأردنا الإمكان جهة فلا بدّ ها هنا من كون الياء حاصلاً بالفعل للجيم، إذ لو لم

يكن حاصلاً لبقي الموضوع خالياً عن المحمول، فلا يمكن تكون القضية وإذا كان كذلك كان الأصغر داخل بالفعل تحت الأوسط فيكون القياس منعقداً كاملاً.

النوع الثالث: أن تقول: بالإمكان كل «ج» «ب» وتريد به كون الإمكان جهة، فها هنا يكون الأصغر داخلاً بالفعل تحت الأوسط، ثم تقول: وكل ما يمكن أن يكون «ب» فإنه يمكن أن يكون «أ»، فها هنا القياس أيضاً ينعقد؛ لأن المحمول في الصغرى هو الباء، والموضوع في الكبرى هو كل ما لا يمتنع أن يكون «ب»، والباء متدرج فيما لا يمتنع أن يكون «ب».

النوع الرابع: أن يكون الإمكان محمولاً في الصغرى، ولا يكون كذلك في موضوع الكبرى كقولك: كل «ج» فله إمكان الباء، ثم تقول: وكل ما هو «ب» فهو «أ»، فهذا يبعد كونه منتجاً؛ لأنه لا يمتنع أن يكون الأكبر مشروطاً بالأوسط، ولما كانت الصغرى ممكنة لم يبعد خلو الأصغر عن الأوسط، وعلى هذا التقدير يجب خلوه عن الأكبر المشروط بالأوسط، ويحتمل أن يكون الأكبر غير مشروط بالأوسط، وإن كان مشروطاً به لكن الأوسط كان حاصلاً للأصغر، فحينئذ يكون الأكبر حاصلاً للأصغر فيثبت أن هذه القرينة غير منعقدة.

أمَّا إذا كانت الصغرى ممكنة والكبرى وجودية لا ضرورية، أو وجودية لا دائمة، فالنتيجة ممكنة خاصة؛ لأنه من المحتمل أن يكون الأكبر مشروطاً بالأوسط ويكون الأوسط غير حاصل للأصغر، فحينئذ لا يكون الأكبر حاصلاً للأصغر، ويحتمل ألَّا يكون مشروط الأكبر مشروطاً بالأوسط، وإن كان مشروطاً به لكن الأوسط كان حاصلاً للأصغر، فحينئذ يكون الأكبر حاصلاً للأصغر.

وإذا احتمل الوجهان لم يمكن القطع بالثبوت والانتفاء، فوجب الحكم بإمكان الثبوت والانتفاء وهو الممكن الخاص، وأمَّا إذا كانت الكبرى ضرورية فالنتيجة ضرورية؛ لأن الكبرى الضرورية؛ معناها: أن كل ما ثبت له الأوسط سواء ثبت له الأوسط دائماً أو غير دائم، أو بالضرورة أو لا بالضرورة، فإنه في جميع زمان وجوده يجب أن يكون موصوفاً بالأكبر قبل حصول الأوسط وبعده ومعه.

ثم الصغرى دلت على أن الأوسط ممكن الحصول للأصغر وكل ما كان ممكناً لم يلزم من فرض وقوعه محال، فلنفرض أن الأوسط حاصل للأصغر، فعند ذلك الحصول يصير الأصغر محكوماً عليه بأنه يجب في جميع زمان وجوده، أن يكون

موصوفاً بالأكبر قبل حصول الأوسط ومعه وبعده.

وإذا ثبت ذلك وجب أن يكون ثبوت الأكبر للأصغر ضرورياً، سواء ثبت له الأوسط أو لم يثبت، فثبت: أن الصغرى للممكنة سواء كانت سالبة أو موجبة مع الكبرى للضرورية تنتج النتيجة الضرورية.

أمَّا إذا كانت الصغرى ممكنة والكبرى مطلقة عامة فالنتيجة ممكنة عامة؛ لأن الكبرى المطلقة العامة إن صدقت ضرورية كانت النتيجة ضرورية، وإن صدقت لا ضرورية كانت النتيجة ممكنة خاصة، والقدر المشترك بين الضروري والممكن الخاص هو الممكنة العامة فكانت النتيجة ممكنة عامة.

البحث الرابع: الصغرى إذا كانت ضرورية وكانت الكبرى عرفية، فإمَّا أن تكون عرفية خاصة أو عرفية عامة، فإن كانت عرفية خاصة ولم ينتظم قياس صادق المقدمات؛ لأن الصغرى الضرورية دلت على أن الأصغر موصوف دائماً بالأوسط، والكبرى العرفية الخاصة دلت على أن كل ما ثبت له الأوسط، فإنه موصوف بالأكبر في جميع زمان حصول الأوسط غير موصوف به في جميع زمان الذات، فإذا كان الأصغر موصوفاً بالأوسط في جميع زمان الذات يلزم أن يكون موصوفاً بالأكبر في جميع زمان الذات.

وقد حكمنا في الكبرى: أن جميع الموصوفات بالأوسط موصوفات بالأكبر بشرط اللا دائم فقد وقع التناقض، ثم ها هنا إشكال وهو أنه ثبت أن الصغرى الضرورية مع العرفية الخاصة لا تنعقد، فيلزم في كل قضية يدخل تحتها الضرورية ألَّا تنعقد مع الكبرى العرفية الخاصة، لكن الضرورية داخلة تحت العرفية العامة، الداخلة تحت المطلقة العامة، الداخلة تحت الممكنة العامة، فوجب ألَّا ينعقد القياس من شيء من هذه الصغريات مع الكبرى العرفية الخاصة.

وأيضاً وجب ألَّا ينعقد القياس من الصغرى الضرورية مع كل قضية تدخل تحتها العرفية الخاصة وهي الوجودية اللا دائمة، والوجودية واللا ضرورية، والعرفية العامة، والممكنة الخاصة، والمطلقة العامة، والممكنة العامة.

وأيضاً كل قضية تحتمل الضرورية، وكل قضية تحتمل العرفية الخاصة وجب ألَّا ينعقد منهما قياس وهما المطلقتان والممكنتان والعرفيتان، وعلى هذا التقدير يضيع أكثر قياسات هذا الشكل، وجوابه أنه لا يلزم من وقوع المنافاة بين هاتين المقدمتين،

نظراً إلى خصوصية كل واحد منهما وقوع المنافاة بين القضايا التي تكونان داخلتين فيها، فقد زال السؤال.

أمَّا إذا كانت الصغرى ضرورية والكبرى عرفية عامة، فالقياس ينعقد؛ لأن الكبرى العرفية دلت على أن الأكبر يدوم بدوام الأوسط، والصغرى الضرورية دلت على أن الأوسط ضروري للأصغر، والدائم للضروري دائم فالنتيجة تكون دائمة، والشيخ ذكر في الكتاب أن النتيجة ضرورية والحق ما ذكرناه.

البحث الخامس: ذكر في الكتاب أن النتيجة في جميع القياسات لهذا الشكل تابعة للكبرى إلا في موضعين:

أحدهما: أن تكون للصغرى ممكنة خاصة وللكبرى وجودية، فإن النتيجة ممكنة تابعة للصغرى.

والآخر: أن تكون الصغرى ضرورية والكبرى عرفية عامة، فإن النتيجة ضرورية كالصغرى.

واعلم أن النتيجة قد تكون تابعة للصغرى في قرائن كثيرة سوى هاتين الصورتين، أمَّا هاتان الصورتان:

أمَّا الأولى: فإذا كانت الصغرى ممكنة عامة والكبرى وجودية، فالنتيجة ممكنة خاصة فتكون النتيجة خالفة للمقدمتين في الكيفية.

وأما الثانية: قد ذكرنا أن النتيجة فيها دائمة، وهذه الجهة مخالفة لجهة الصغرى فإنها ضرورية، ولجهة الكبرى فإنها عرفية عامة.

واعلم أن تمام الكلام في المختلطات مذكور في كتاب (**الآيات البينات**).

الشكل الثاني

اعلم أن المشتركين في ثبوت صفة واحدة أو في سلب صفة واحدة، قد يكونان متباينتين، وموافقين، فإذن لا يمكن الاستدلال بذلك الاشتراك لا على التباين ولا على التوافق.

والمختلفان في الصفة العرضية الزائلة قد يكونان أيضاً متباينين وموافقين، فذلك أيضاً لا يفيد وأمَّا المختلفان في الصفة اللازمة فلا بدّ وأن يتباينا؛ لأن المتساويين في الماهية يمتنع اختلافهما في اللوازم فلا جرم صح الاستدلال على التباين، إذا عرفت هذا فنقول إنه قد يكون الاختلاف في المقدمتين بالسلب والإيجاب حاصلاً في الظاهر،

ثم لا ينعقد القياس وقد لا يكون حاصلاً في الظاهر وينعقد القياس.

أمّا الأول: فاعلم أن القضايا السبع التي حكمنا بأن سوالبها لا تقبل العكس، لا ينعقد منها في هذا الشكل من بسائطها ولا من مختلطاتها وهي الوقتية، والمنتشرة، والوجودية اللا دائمة، والوجودية اللا ضرورية، والممكنة الخاصة، والمطلقة العامة، والممكنة العامة.

أمّا في المنتشرة والوقتية والوجودية اللا دائمة؛ فلأن في هذه الصور الثلاثة السلب والإيجاب يصدقان على الشيء الواحد، وإذا كان كذلك امتنع الاستدلال باختلاف السلب والإيجاب على التباين.

وأمّا في الوجودية اللا ضرورية، والممكنة الخاصة، والمطلقة العامة، والممكنة العامة؛ فلأن صدق السلب والإيجاب معاً في هذه القضايا على الشيء الواحد، وإن لم يكن واجباً لكنه غير ممتنع، فحينئذ تعذر الاستدلال بذلك على التباين والتوافق.

وفيه أبحاث:

البحث الأول: إنه إذا كانت إحدى المقدمتين ضرورية أو دائمة، وكانت الأخرى غير ضرورية أو غير دائمة فالتباين منعقد والنتيجة سالبة ضرورية، سواء كانت المقدمتان موجبتين أو سالبتين، أو كانت إحداهما سالبة والأخرى موجبة؛ وذلك لأن الضرورية محمولة على الضروري بالضرورة ومسلوبة عن غير الضروري بالضرورة، وذلك يقتضي سلب أحد الجانبين عن الآخر بالضرورة.

أمّا إذا كانت إحدى المقدمتين ضرورية، وكانت الأخرى قضية تحتمل الضرورة واللا ضرورة، فهذا لا ينتج إلا عند الاختلاف بالسلب والإيجاب وتكون النتيجة ضرورية؛ أمّا لأنه لا بدّ من الاختلاف بالسلب والإيجاب؛ فلأن تلك القضية لما احتملت الضرورة لو لم تكن مخالفة للمقدمة الأخرى، لكانت بتقدير كونها ضرورية يكون القياس مركباً من مقدمتين ضروريتين متشابهتين في الكيفية وهو غير منعقد، وأمّا أن النتيجة ضرورية؛ فلأن تلك المقدمة إن صدقت ضرورية كان القياس مركباً من مقدمتين ضروريتين مختلفتين في الكيفية فتكون النتيجة ضرورية.

وإن صدقت اللا ضرورية كان القياس مركباً من مقدمتين: أحدهما: ضرورية، والأخرى: اللا ضرورية، وقد عرفت أن النتيجة لهذا القياس ضرورية، فثبت: أن هذه النتيجة ضرورية على كل التقديرات.

البحث الثاني: شرط إنتاج هذا الشكل أمران:

أحدهما: اختلاف مقدمتيه بالإيجاب والسلب وقد تقدم بيانه.

والثاني: كون الكبرى كلية، ويلزم من رعاية هذين الشرطين كون قرائنه المنتجة أربعة أضرب:

الضرب الأول: من كليتين والكبرى سالبة، وبيانه بعكس الكبرى ليرتد إلى ثاني الأول.

الضرب الثاني: من كليتين والصغرى سالبة، وبيانه بعكس الصغرى ويجعلها كبرى؛ ليرتد إلى ثاني الأول، ثم عكس النتيجة.

الضرب الثالث: من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى وبيانه بعكس الكبرى ليرتد إلى رابع الأول.

الضرب الرابع: من جزئية سالبة صغرى وكلية موجبة كبرى وهذا لا يمكن بيانه بعكس السالبة الجزئية؛ لأن السالبة الجزئية لا تقبل العكس، ولا يعكس الموجبة الكلية؛ لأنها تنعكس جزئية ولا قياس عن جزئيتين، فلا جرم بيَّنوه بالافتراض وهو مشهور، وعندي طريق آخر في بيان هذه الأضراب:

أمَّا في بيان الضربين الأولين: فهو أن المحمول لمَّا كان ثابتاً لكلية أحد الطرفين ومساوياً عن كلية طرف الآخر، كان بين الطرفين منافاة لا محالة.

وأمَّا الضربان الآخران: فهو أنه لمَّا كان المحمول مساوياً عن الأكبر وموجباً على بعض الأصغر، أو كان موجباً على كل الأكبر ومساوياً عن بعض الأصغر، كان بين الأكبر وبعض الأصغر لا محالة منافاة، فيتعين كون النتيجة سالبة جزئية.

البحث الثالث: قال في الكتاب: والحكم في الجهة السالبة، وأقول: هذا إنما يقال في الأقيسة المختلطة لا في البسيطة، ثم إن هذا الكلام في المختلطات ليس بحق لما بيَّنا أن القياس إذا كان مركباً من سالبة وجودية وقضية أخرى موجبة ضرورية، فالنتيجة تكون سالبة ضرورية فعلى هذا لا تكون العبرة في الجهة السالبة.

البحث الرابع: قد ذكرنا: أن القضايا السبع لا ينعقد منها هذا القياس لا بسيطاً ولا مختلطاً، فأمَّا الضرورية والدائمة فينعقد القياس عنهما بسيطاً ومختلطاً، وتكون النتيجة في الضروريتين ضرورية، وفي الدائمتين دائمة، وما يكون مركباً من الضرورية والدائمة دائمة.

وأمّا القياسات المركبة من مقدمتين: إحداهما: ضرورية، والأخرى: إحدى تلك السبع التي لا تقبل للعكس، فالنتيجة ضرورية، وأمّا من مقدمتين: إحداهما: دائمة، والأخرى: إحدى تلك السبع، فالنتيجة دائمة.

بقي لنا من مختلطات هذا الشكل أقسام ثلاثة:

القسم الأول: ما يتركب من العرفيتين وهو أربعة: اثنان بسيطان وحال النتيجة فيهما ظاهر، واثنان مختلطان من العرفية العامة والخاصة، والنتيجة عرفية عامة.

القسم الثاني: أن تكون إحدى تلك السبعة صغرى، وإحدى العرفيتين كبرى، فنقول: الصغرى إن كانت ممكنة عامة، أو خاصة كانت النتيجة مع الكبرى العرفية-عامة كانت أو خاصة-ممكنة عامة؛ لأن هذه الكبرى إن كانت سالبة أفادت أن الأوسط والأكبر لا يجتمعان.

فإذا دلت الصغرى الممكنة على جواز اتصاف الأصغر بالأوسط وجب الحكم؛ لجواز خلو الأصغر عن الأكبر في تلك الحالة استدلالاً بالإمكان المنافي على إمكان الانتفاء، ثم إنه من المحتمل أن يكون ذلك الانتفاء ضرورياً وألّا يكون، والمشترك هو الإمكان العام.

وإن كانت هذه الكبرى موجبة فهي تفيد أن الأكبر لا ينفك عن الأوسط، فإذا حكمنا في الصغرى الممكنة بجواز خلو الأصغر عن الأوسط؛ وجب أيضاً في تلك الحالة جواز خلوه عن الأكبر، استدلالاً بجواز الخلو عن اللازم على جواز الخلو عن الملزوم، واحتمال أن يكون ذلك الخلو واجباً أو غير واجب قائم، والمشترك هو الإمكان العام، وأمّا إن كانت الصغرى إحدى الخمسة الباقية؛ أعني: المطلقة العامة والوجوديتين والوقتيتين، فالنتيجة مطلقة عامة.

أمّا إن كانت العرفية سالبة فهي تفيد أن الأوسط والأكبر لا يجتمعان وهذه الصغريات الخمسة تفيد اتصاف الأصغر بالأوسط، فيلزم من اتصاف الأصغر بالأوسط المنافي للأكبر خلوه عن الأكبر استدلالاً لحصول المنافي على حصول الانتفاء، ثم احتمال كون ذلك الانتفاء واجباً أو غير واجب قائم، والمشترك هو الإطلاق العام.

وإن كانت موجبة فهي دالة على أن الأكبر لا ينفك عن الأوسط، والصغريات دالة على خلو الأصغر عن الأوسط، ففي تلك الحال وجب خلوه عن الأكبر استدلالاً بالخلو عن اللازم على الخلو عن الملزوم، ثم احتمال كون الخلو واجباً أو غير واجب

قائم، والمشترك هو الإطلاق العام.

القسم الثالث: أن تجعل إحدى العرفيتين صغرى وإحدى السبعة المذكورة كبرى، فنقول: إن شيئاً من هذه القرائن غير منتج؛ لأن بالطريق الأول الذي بيناه في القسم الثاني يظهر أنه لا شيء من الأكبر بأصغر، أو بالإمكان العام، أو بالإطلاق العام، ومقصودنا: أن نبين أنه لا شيء من الأصغر بأكبر، ومعلوم أن السالبة الممكنة العامة، والمطلقة العامة لا تنعكس، فلا جرم لا يحصل المطلوب، فهذا ما نقوله في هذا الباب.

وذكر الشيخ في الكتاب في اختلاط الممكن والعرفي العام: أنه إن كان هذا العرفي سالباً فقد ينعكس القياس؛ لأنه يرجع بالممكن أو بالافتراض إلى الشكل الأول، وأمَّا إن كان موجباً لم يكن قياساً.

وبالجملة: عند الشيخ يختلف الحال بسبب كون هذه العرفية سالبة أو موجبة، وعندنا الحال يختلف بسبب كونها صغرى أو كبرى.

الشكل الثالث

شرط إنتاجه أن تكون الصغرى موجبة أو في حكمها، ولا بدّ من كلي أيهما كان، وحينئذ تكون قرائنها المنتجة ستة تكون نتائجها جزئية؛ لأنه إذا اجتمع أمران في محل واحد حصل بينهما التقاء، فأمَّا خارج ذلك الموضع فلا يدري هل يحصل ذلك الالتقاء أم لا؟ فلا جرم كان المتيقن هو الالتقاء الجزئي، فكانت هذه النتائج جزئية-لا محالة- فنقول: الصغرى الموجبة إمَّا أن تكون كلية أو جزئية، فإن كانت كلية، أمكن جعل المحصورات الأربع كبرى لها، وأمَّا إذا كانت كبراها كلية موجبة كانت أو سالبة، فإنها ترجع إلى الأول بعكس الصغرى فتكون النتيجة فيها كما في الأول.

وأمَّا إذا كانت الكبرى جزئية موجبة، فالنتيجة ها هنا جزئية موجبة وتكون الجهة كما في الأول، أمَّا بيان أنه لا بدّ من النتيجة الجزئية الموجبة؛ فلأنَّا نجعل عكس كبراه صغرى ونجعل صغراه كبرى، فينتج جزئية موجبة ثم تعكسها أيضاً جزئية موجبة.

وأمَّا بيان الجهة فبالافتراض فإذا قلنا: كل «ب» «ج» وبعض «ب» «أ» فنقول: ليكن بعض «ب» الذي هو «أ» «د»، فيكون كل «د» «أ» ثم نقول: كل «د» «ب» وكل «ب» «ج» فكل «د» «ج» ويقرن عليه وكل «د» «أ» ينتج: بعض «ج» «أ»، والجهة ما توجبه جهة قولنا: كل «د» «أ» الذي هو جهة بعض «ب» «أ» ومنهم من جعل جهة هذه النتيجة متابعة لجهة الصغرى، قالوا: لأنَّا نجعل الصغرى كبرى عند عكس الكبرى،

فيكون الحكم لجهتها، ثم ينعكس فتكون تلك الجهة بعد العكس باقية إلَّا أن هذا خطأ؛ لأن العكس لا يحفظ الجهات.

أمَّا إن كانت الكبرى سالبة جزئية، كقولك: كل «ب» «ج»، وبعض «ب» ليس «أ» فالنتيجة: بعض «ج» ليس «أ» فهاهنا لا يمكن بيان أصل النتيجة بالعكس، بل بالخلف والافتراض.

أمَّا الخلف: فهو أنه إن كذب ليس بعض «ج» « 1»، فكل «ج» «أ»، فكان كل «ب» «ج» وكل «ب» «أ»، وكان ليس كل «ب» «أ» هذا خلف.

وأمَّا الافتراض: فبأن نقول: لكن البعض الذي من «ب» ليس «أ» «د» فلا شيء من «د» «أ» ثم يتمه، وأمَّا بيان الجهة فما توجبه الكبرى على ما بينَّا في الضرب الثالث، أمَّا إذا جعلنا الصغرى جزئية موجبة، فالكبرى إمَّا أن تكون موجبة كلية أو سالبة كلية، ويرتد إلى الأول بعكس الصغرى، فظهر فيه أن العبرة في الجهة كما في الأول.

إشارة: أمَّا المتصلات فقد يتألف منها أشكال ثلاثة كما في الحمليات، فإن كان الأوسط تالياً في الصغرى مقدماً في الكبرى فهو الأول، وأن كان تالياً فهو الثاني، وإن كان مقدماً فهو الثالث، والأحكام والشرائط ما تقدم، وقد تقع الشركة بين حملية وبين منفصلة كقولك: الاثنان عدد وكل عدد إمَّا زوج وإمَّا فرد، وقد تشترك منفصلة مع حمليات كقولك:إمَّا أن يكون «ب» «أ» و«ج» «أ» أو «أ»، وكل «ب» و«ج» و«د» هو «هـ» فكل «أ» هو«هـ» وقد تقترن المتصلة مع الحملية.

وأقرب أقسام هذا القسم إلى الطبع: أن تكون الحملية تشارك تالي المتصلة الموجبة على أحد أنحاء شركة الحمليات، فتكون النتيجة متصلة مقدمها ذلك المقدم نفسه وتاليها نتيجة التأليف من الذي كان مقترناً بالحملية.

مثاله: إن كان كل«أ» «ب» وكل «ج» «د»، وكل «د» «هـ»، ينتج: إن كان «أ» «ب» فكل «ج» «هـ» وعليك أن تعد سائر الأقسام معاً علمته، وقد يقع مثل هذا التأليف من متصلتين تشارك تالي إحداهما تالي الأخرى إذا كان ذلك التالي متصلاً أيضاً، ويكون قياسه هذا القياس.

إشارة: فهاهنا قياس سائر القياسات في أمور مثال ذلك القياس: هو قولهم: «ج» مساوي لـ«ب» و«ب» مساوي لـ«د»، فجيم مساوي لمساوي «د»، ومساوي المساوي مساوي، فجيم مساوي لـ«د».

وأما تلك الأمور: فأحدها: إن قولك: «ج» مساوي لـ«ب» المحمول في قولك: مساوي لـ«ب» فإذا قلت: «و» «ب» مساوي لـ«د»، فالموضوع هاهنا ليس تمام المحمول هناك فلم تُكرر الأوسط.

وثانيها: إنك إذا قلت في المقدمة الثانية: «و» «ب» مساوي لـ«د»، فالمحمول ها هنا قولك: مساوي لـ«د» فالنتيجة عبارة عن موضوع الصغرى ومحمول الكبرى، لكن النتيجة التي ذكرتها ليست كذلك؛ لأنك قلت في النتيجة: فجيم مساوي لمساوي «د» فضممت بعض الأوسط إلى الأكبر وجعلت المحمول محمول النتيجة.

وثالثها: إن هذا النظم لا يجرى إلا في هذه الصورة، فإنك تقول السواد مخالف للبياض والبياض مخالف للسواد، فالسواد مخالف لمخالف السواد، فإن لزم أن يكون مخالف المخالف مخالف، لزم أن يكون السواد مخالفاً لنفسه بل هذا النظم لا يجرى في هذه الصورة أيضاً؛ لأن «أ» مساوي لـ«ب»، و«ب» مساوي لـ«أ»، فـ«أ» مساوي لمساوي «أ» فيلزم أن يكون الألف مساوي لنفسه، وذلك محال.

إشارة: الشرطية الموضوعة في القياس الاستثنائي إن كانت متصلة، فإن استثنى عين المقدم أنتج عين التالي، واستثنى نقيض التالي أنتج نقيض المقدم، وكل ذلك تحقيقاً للزوم، وأمَّا استثناء نقيض المقدم أو عين التالي فإنه لا ينتج لاحتمال كون التالي أعمُّ من المقدم.

وإن كانت منفصلة فهي إن كانت مانعة من الجمع والخلو، وكانت ذات جزئين تنتج نتائج أربعة؛ لأن استثناء عين أي واحد منهما كان ينتج نقيض الباقي، واستثناء نقيض أيهما كان ينتج غير الباقي، وأمَّا إن كانت ذات ثلاثة أجزاء فاستثناء عين أيها كان ينتج نقيض الباقيين، واستثناء نقيض أيها كان ينتج أحد الباقيين.

ثم لا يزال تستوفى الاستثناءات حتى يبقى قسم واحد، وأمَّا إن كانت مانعة من الخلو فقط، فاستثناء عين أيهما كان لا ينتج شيئاً؛ لأن عين أيهما كان يوجد مع وجود الآخر ومع عدمه، ولكن استثناء نقيض أيهما كان ينتج وجود الآخر؛ لأنَّا بينَّا أنه يمتنع ارتفاعهما، فإذا ارتفع أحدهما وجب كون الآخر باقياً.

وأمَّا إن كانت مانعة من الجمع فقط فاستثناء نقيض أيهما، كان لا يفيد لما بينَّا أن نقيض أيهما كان يوجد مع وجود الآخر ومع عدمه، ولكن استثناء وجود أيهما كان ينتج عدم الآخر لما بينَّا أن اجتماعهما محال، فوجود أيهما كان يدل على عدم الباقي.

إشارة: قياس الخلف مركب من قياسين: أحدهما: اقتراني، والآخر: استثنائي، مثاله: إن كذب قولنا: ليس كل «ج» «ب» صدق نقيضه وهو كل «ج» «ب» وكان حقاً أن كل «ب» «د» ينتج: أن كذب قولنا: ليس كل «ج» «ب»، كان حقاً إن كل «ج» «د» ثم يجعل هذه النتيجة مقدمة شرطية لقياس استثنائي ويستثنى نقيض تاليها، فينتج نقيض مقدمها. هذا بيان صورة قياس الخلف.

وأمّا بيان مادته: فهو الاستدلال بامتناع لازم أسد النقيضين على امتناع ذلك النقيض، وبامتناع ذلك النقيض على أن الحق هو النقيض الآخر أو ما يكون داخلاً فيه، وأمّا إن رد الخلف إلى المستقيم كيف يكون؟ فمداره على أخذ نقيض النتيجة المخالفة وتقرينه مع المقدمة الصادقة التي لا شك فيها «أ»، ما لينتج نقيض المحال على حاله. وبالله التوفيق.

النهج السادس

في البرهان[1] والمغالطات

إشارة: القياس إن كان مؤلفاً من المقدمات اليقينية كان برهانياً، وإن كان مؤلفاً من المشهورات والمسلمات كان جدلياً، وإن كان من المظنونات والمقبولات كان خطابياً، وإن كان من المشبهات بالأوليات كان سوفسطائياً، وإن كان من المشبهات بالمشهورات كان مشاغبياً، فالسوفسطائي بإزاء الحكيم والمشاغبي بإزاء الجدلي، وإن كان من المخيلات كان شعرياً.

إشارة: المطلوب بالبرهان قد يكون ضرورة الشيء، وقد يكون إمكان الشيء، وقد يكون مجرد وجوده من غير اعتبار ضرورته ولا إمكانه.

كما قد يتعرف عن حالات اتصالات الكواكب وانفصالاتها، وكل جنس من هذه المطالب فله مقدمات تخصه، والمبرهن ينتج الضروري من الضروري، والممكن الأكثري من الممكن الأكثري، والأقلي من الأقلي ويستعمل في كل باب ما يليق، ولا يلتفت إلى من يقول: المبرهن لا يستعمل إلا الضروريات، بل قد ذكر بعض المحصلين ذلك لكن فيه غرضان:

أحدهما: إن المطلوب الضروري يستنتج في البرهان من الضروري، وفي غير

---

(1) البرهان هو الذي يقال لمقدمات القياس اليقيني التي تألفت من القضايا اليقينية ويقصد به إثبات الحق، وينقسم إلى ست أقسام:

1- **الأوليات:** وهي القضايا التي يجزم العقل بها بمجرد تصورها مثل " الله خالق كل مخلوق".

2- **المحسوسات** : وهي القضايا التي يعلمها الإنسان بالحس الظاهري مثل " الشمس مضيئة " أو بالحس الباطني (الجوع -العطش) .

3- التجريبيات: هي القضايا التي علمها الإنسان بالتجربة مثل "طعم السكر حلو ولونه أبيض".

4- **الحدسيات** : وهي القضايا التي علمها الإنسان بالحدس القوي مثل : "القمر أقرب إلى الأرض من النجم".

5- **المتواترات** : وهي القضايا التي أخبر بها جماعة بحيث يعلم قطعا بعدم اتفاقهم على نقل هذا الخبر كذبا مثل : "علي وصي رسول الله " أو" حديث غدير خم" لمن لا يعلم ولم يؤمن ويصدق بولاية علي عليه السلام.

6- **الفطريات** : وهي القضايا التي يعرفها الإنسان بفطريته مثل "الله واحد أحد" ومثل "الرجل ذكر".

البرهان قد يستنتج من غير الضروري.

الثاني: إن صدق مقدمات البرهان في كونها ضرورية أو ممكنة ضروري؛ لأن ثبوت الضرورة للضروري ضروري، وثبوت الإمكان للممكن ضروري.

واعلم أن الذاتي المقوم لا يمكن أن يكون مطلوباً بالبرهان؛ لأن المقوم بين الثبوت والبيِّن لا يكون مطلوباً بالبرهان، بل الذاتي بالمعنى الثاني يكون مطلوباً، وأمَّا محمول مقدمات البرهان فيمكن أن يكون ذاتياً بالوجهين، إلا أنه لا يمكن أن يكون محمول المقدمتين معاً ذاتياً مقوماً؛ لأن الأكبر إذا كان مقوماً للأوسط المقوم للأصغر ومقوم المقوم مقوم، فحينئذ يرجع إلى أن يكون الأكبر مقوماً للأصغر -وذلك محال- فإذن لا يمكن أن يكون المحمول ذاتياً مقوماً إلا في إحدى المقدمتين.

إشارة: أجزاء العلوم البرهانية ثلاثة: المبادئ، والموضوعات، والمطالب.

أمَّا المبادئ: فهي الحدود والمقدمات التي تؤلف منها قياساته، وتلك المقدمات إمَّا أن تكون واجبة القبول أو مسلمة على سبيل حسن الظن بالعلم الذي يصدر في العلم، وإمَّا مسلمة في الوقت إلى أن تبين مع أن في نفس المتعلم شكاً فيه، أمَّا الحدود فمثل الحدود التي تورد لموضوع الصناعة وأجزائه وأعراضه الذاتية.

وأمَّا الموضوع فهو الأمر الذي يبحث في ذلك العلم عن الأحوال العارضة له من حيث إنه هو، واعلم أن موضوع العلم إمَّا أن يكون داخلاً في موضوع العلم الثاني أو مبايناً له، أمَّا الأول وهو أن يكون أحدهما أعمَّ من الآخر فذلك يقع على وجوه:

أحدهما: أن يكون الأعم جنساً للأخص مثل: علم المجسمات تحت علم الهندسة.

وثانيها: أن يكون الموضوع قد أخذ في إحداهما مطلقاً، وفي الآخر مقيداً بقيد خاص مثل: المتحركة تحت علم الأكبر.

وثالثها: أن يجتمع الوجهان ويكون أحدهما أولى باسم الموضوع تحت الآخر مثل: علم المناظر تحت علم الهندسية.

ورابعها: أن يكون موضوع أحد العلمين مبايناً لموضوع العلم الآخر، لكنه ينظر فيه من حيث هو عرضت له أعراض خاصة لموضوع العلم الآخر، مثل: الموسيقى تحت علم الحساب.

واعلم أن مبادئ العلم الجزئي إنما يبرهن غالباً في العلم الكلي الذي فوقه، وقد

يبرهن مبادئ العلم الكلي الفوقاني في العلم الجزئي التحتاني نادراً، لكن بشرط ألّا يقع الدور ثم لا يزال مبادئ العلم الجزئي مبرهناً في العلم الكلي الفوقاني، إلى أن ينتهي إلى العلم الذي هو موضوعه الموجود من حيث هو موجود، ويبحث عن لواحقه الذاتية وهو العلم المسمى بالفلسفة الأولى.

وأمّا الموضوعات المتباينات فقد يكون المتباينان بالذات مثل: علم الطب، فمن موضوعه: بدن الإنسان، وعلم الهيئة موضوعه: بسائط العالم، وقد يتنافيان بالصفات مثل: الطب والأخلاق.

إشارة: الحد الأوسط لا بدّ وأن يكون علة لتصديق ثبوت الأكبر للأصغر، فإن كان مع ذلك علة لثبوت الأكبر في نفسه فهو برهان الـ«لم»، وإن لم يكن كذلك فهو برهان الـ«إن»، وها هنا دقيقة وهي أنه ليس من شرط برهان الـ«لم» أن يكون الأوسط علة لوجود الأكبر، بل أن يكون علة لحصول الأكبر في الأصغر سواء كانت علة لوجود الأكبر في نفسه أو لم تكن، بل يجب أن يعلم أنه كثيراً ما يكون الأوسط معلولاً للأكبر، لكنه يكون علة لوجود الأكبر في الأصغر.

إشارة: من أمهات المطالب: مطلب هل الشيء موجود في نفسه؟ أو هل الشيء موجود له كذا؟ ومنها مطلب ما فتارة يطلب به ماهية الشيء وتارة مفهوم الاسم، قال: ومطلب «ما؟» بحسب الاسم، مقدم على مطلب «هل؟» فإنه ما لم يعرف مدلول الاسم لا يمكن طلب وجوده، ثم إذا صح كون الشيء موجوداً صار ذلك نفسه حداً لذاته أو رسماً.

ومنها: مطلب أي شيء؟ ويطلب به تمييز الشيء عما يشاركه في الشيئية أو في بعض المقومات، ومنها: مطلب لم الشيء؟ وهو يطلب ثلاثة أشياء: الحد الأوسط إذا كان الغرض حصول التصديق فقط، أو السبب المقتضى لحصول الأكبر في الأصغر وكان المطلوب سبب كون الشيء في نفسه ممكناً، ولا شك في أن هذا المطلب بعد مطلب هل بالقوة وبالفعل، ومن المطالب: كم الشيء؟ وأين الشيء؟ ومتى؟ لكنه قد استغنى عنها بمطلب هل المركب إذا فطن لذلك الكم والكيف والمتى والأين، ولم يعلم ثبوته لذلك الموضوع، فإن لم يفطن لذلك لم يقم ذلك المطلب مقام هذه وكان مطلباً خارجاً.

إشارة: الغلط في القياس إمّا أن يقع؛ لأن المدعي قياساً لا يكون قياساً في نفسه،

أو إن كان قياساً في نفسه، لكنه ينتج غير المطلوب، وأمَّا الخلل في القياس فإمَّا أن يكون في مادته أو في صورته، أمَّا الخلل في الصورة فألَّا تحصل الشرائط المعتبرة في كون الشكل منتجاً، وأمَّا الخلل في المادة-وهي المقدمات-فإمَّا أن يقع بسبب اللفظ أو بسبب المعنى، أمَّا الذي بسبب اللفظ فمن وجوه:

أحدها: أن تكون المقدمات كاذبة فإن جعلت بحيث تصدق اختلت صورة القياس.

وثانيها: المصادرة على المطلوب الأول، وذلك إذا كان حدان من حدود القياس هما إسمان لمعنى واحد.

وثالثها: أن يقع الغلط بسبب الانتقال من لفظ الجمع إلى كل واحد، فيجعل ما يكون لكل واحد كائناً للكل وبالعكس، كما يقال: لمَّا كان لكل واحد من الحوادث أول لزم أن يكون للكل أول.

واربعها: ما يظن أن الكلام إذا صدق مجتمعاً، وجب أن يصدق مفترقاً كمن يظن أنه إذا صح أن يقول: كان امرؤ القيس شاعراً، صح أن امرؤ القيس كان مفرهاً وأن امرؤ القيس شاعر مفرد، فيحكم بأن الميت شاعر، وأيضاً إذا صح أن الخمسة زوج وفرد اجتماعاً، صح أنها زوج وأنها فرد.

واعلم أن الشيخ أبطل هذه الاعتبارات في «بارير ميناس» في كتاب (الشفاء) بوجوه قوية، فلا أدري لما رجع إلى تصحيحها وإيرادها في هذا الكتاب؟ وأمَّا الأغلاط الواقعة بسبب المعنى الصرف، فمثل ما يقع بسبب إبهام العكس، وبسبب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، وبأخذ لاحق الشيء مكان الشيء، وبأخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وإغفال توابع الحمل، فهذا هو الإشارة إلى مقاعد الأغلاط ومن احترز عنها كان آمنا من الغلط في الأكثر. والله أعلم بالصواب.

تمهيـــد

اعلم أن أكثر مسائل هذا الكتاب من الطبيعيات والإلهيات فيها أبحاث دقيقة وأسرار عميقة، استقصينا ذكرها في شرحنا لهذا الكتاب، فليطلب الطالب منا في هذا الكتاب تلخيص ما في ذلك الكتاب صح أم فسد إلا ما شاء الله من الزيادات. وبالله التوفيـق.

النمط الأول
في تجوهر الأجسـام

المسألة الأولى
في نفي الجزء الذي لا يتجزأ

الأجسام البسيطة قابلة للقسمة، وتلك القسمة إمّا أن تكون بالفعل أو بالقوة، وعلى التقديرين فهي متناهية أو غير متناهية، فالاحتمالات أربعة:

أحدهما: أن الأجسام مركبة من أجزاء موجودة بالفعل متناهية، وكل واحد منها لا يقبل القسمة لا في الوهم ولا في الوجود، وهذا باطل؛ لأن كل متحيز فلا بدّ وأن يتميز جانب يمينه عن جانب يساره فيكون منقسماً؛ ولأن الصفحة المركبة من الأجزاء التي لا تتجزأ إذا وقع الضوء على أحد وجهيها، فالجانب المستضيء غير الجانب المظلم فينقسم.

وثانيها: أنها مركبة من أجزاء موجودة بالفعل غير متناهية، وهذا باطل؛ لأن كل كثرة فالواحد منها موجود بالفعل، فمجموع اثنين منها إن لم يكن أعظم من الواحد لم يكن تركيبها مفيداً للمقدار، وإن كان أعظم فحينئذ كلما كان أكثر عدداً كان أكثر مقداراً فيلزم أن تكون نسبة المقدار إلى المقدار كنسبة العدد إلى العدد، لكن نسبة ذلك المقدار إلى مقدار هذا الجسم المحسوس نسبة مقدار متناه إلى مقدار متناه ونسبة المقدارين كنسبة العددين، فنسبة ذلك العدد إلى عدد هذا الجسم المحسوس نسبة عدد متناه إلى عدد متناه، فهذا الجسم المحسوس يجب أن يكون مركباً من عدد متناه.

تنبيه: لمّا ثبت أنه يجب ألّا يكون الجسم مؤلفاً من مفاصل غير متناهية، وثبت أنه لا يجب أن يكون مؤلفاً من مفاصل متناهية، لزم إمكان وجود جسم ليس لامتداده

مفاصل، بل هو في نفسه كما هو عند الحس ومع ذلك فهو ممكن الانفصال، ثم ذلك الانفصال لا يخرج من القوة إلى الفعل إلا لأحد أمور ثلاثة: القطع، واختلاف العرضين كما في البلقة، والوهم إن امتنع الفك لسبب.

تذنيب: ولما كان كل متحيز فإنه يتميز جانب يمينه عن يساره، أبداً وجب أن تكون القسمة الوهمية ذاهبة إلى غير النهاية.

تنبيه: ولما ثبت أن كل مسافة منقسمة كانت الحركة إلى نصفها نصف الحركة إلى آخرها، فكل حركة وكل زمان هو منقسم أبداً.

المسألة الثانية

في إثبات الهيولى

ثبت أن الجسم واحد في نفسه، فإذا انفصل فقد بطلت تلك الهوية وحدثت هويتان، وكل حادث فإنه مسبوق بإمكان حدوثه وذلك الإمكان يستدعي محلاً، فللجسمية محل وعليه سؤالان:

الأول: إنك أثبت هذا المحل بناء على كون الجسم قابلاً للانفصال، لكن الفلك لا يقبل الانفصال، فكيف ثبت له هذا المحل؟

جوابه: لما دل قبول هذه الأجسام للانفصال على كون جسميتها حالة في المحل والحال في المحل مفتقر إلى المحل، فهذه الجسمية مفتقرة إلى المحل، والأجسام بأسرها متساوية في الجسمية والمتساويات في الماهية يجب استواؤها في الأحكام، فيلزم افتقار جميع الجسميات إلى المحل.

السؤال الثاني: لِمَ لا يجوز أن يقال: هذه الأجسام المحسوسة متركبة من أجزاء يتميز كل واحد منها عن الآخر تميزاً بالفعل؟ ثم كل واحد من تلك الأجزاء وإن كان قابلاً للقسمة الوهمية، لكنه لا يكون قابلاً للقسمة الانفكاكية، وعلى هذا التقرير ما يقبل الانفصال لا يكون واحداً في نفسه، وما يكون واحداً في نفسه فإنه لا يقبل الانفصال، فبطل ما بنيتم عليه دليلكم في أن الجسم الذي يكون واحداً في نفسه، فإنه قد يعرض له الانفصال؟

جوابه: لمَّا سلمتم أن كل واحد من تلك الأجزاء يقبل القسمة الوهمية وجب أن يقبل القسمة الانفكاكية؛ وذلك لأنَّا نفرض جزئين متماثلين في تمام الماهية من تلك الأجزاء

وكل واحد من نصفي أحد الجزئين يساوي كل واحد من نصف الجزء الآخر في تمام الماهية، فكما يصح على نصفي الجزء الواحد أن يتصلا اتصالاً رافعاً للتعدد، كذلك وجب أن يصح على النصف من هذا الجزء أن يتصل بالنصف من ذلك الجزء اتصالاً رافعاً للتعدد، وكما صح على النصف من هذا الجزء أن يباين النصف من ذلك الجزء مباينة رافعة للوحدة، وجب أن يصح على نصف الجزء الواحد أن يتباينا وينفصلا- اللهم إلا أن يكون المانع من خارج-وإذا ثبت ذلك ثبت أن ما كان متصلاً في نفسه فقد يعرض له الانفصال.

تذنيب: قد بان أن المقدار والجرمية حالان في محل، وأنه ليس لذلك المحل مقدار ألبتة، والشيء الذي لا مقدار له في نفسه تكون نسبة جميع المقادير إليه على السوية، فلا يستبعد أن يتبدل المقدار الصغير بالمقدار العظيم من غير حدوث خلاء في الداخل وانضياف جسم إليه من الخارج، وبالعكس.

المسألة الثالثة

في امتناع خلو الجرمية عن الهيولى

وبرهانه: أنه مبني على مقدمة وهي وجوب تناهي الأبعاد، وهي من وجوه:

أحدها: أنه إن أمكن وجود أبعاد غير متناهية، أمكن أن يخرج من مبدأ واحد امتدادان غير متناهيين لا يزال البعد بينهما بتزايد.

وثانيها: إن أمكن أن يخرج عن مبدأ واحد امتدادان غير متناهيين لا يزال البعد بينهما يتزايد، أمكن أن يحصل ذلك التزايد بقدر واحد من التزايدات مثل: أن يكون البعد الأول ذراعاً، والثاني ذراعين والثالث ثلاثة أذرع، وهلم جرًا إلى ما لا نهاية له.

وثالثها: إن على هذا التقدير يكون قدر كل بعد بحسب وقوعه في مرتبة الأعداد مثلاً: البعد الخامس يكون خمسة أذرع والسادس ستة أذرع، وهكذا إلى ما لا نهاية له.

إذا ثبتت هذه المقدمات فنقول: لو امتد البعد إلى غير النهاية لحصلت هناك أبعاد غير متناهية يزيد كل واحد منها على ما تحته بذراع واحد، وتلك الذراعات مجتمعة في بعد واحد، فهناك بعد واحد مشتمل على ذراعات غير متناهية مع كونه محصوراً بين حاصرين، هذا خلف.

ولقائل أن يقول: البعد إنما يكون مشتملاً على جميع الأبعاد إن لو كان ذلك

البعد أجزاء الأبعاد، وكونه أجزاء الأبعاد لا يمكن فرضه إلا عند فرض الأبعاد متناهية، هذا خلف، فتفتقر صحة الدليل إلى صحة المدلول، وذلك باطل.

ثم نقول: ثبت أن الأبعاد متناهية وكل متناه يحيط به حد أو حدود، وكل ما كان كذلك فهو مشكل بشكله فثبت أن: الجسمية يلزمها الشكل في الوجود فتقول: ذلك اللزوم إمّا أن يكون لنفس الجسمية، أو لمَا يكون حالاً فيها، أو لمَا يكون محلاً لها، أو لمَا لا يكون محلاً لها ولا حالاً فيها، لا جائز أن يكون لنفس الجسمية؛ لأن الجزء من الجسمية يساوي كلها في كونها جسمية، فلو كان المقتضى لذلك الشكل هو نفس الجسمية لزم أن يكون شكل الجزء مساوياً لشكل الكل -وهو محال- ولا جائز أن يكون لأمر حال في الجسمية؛ لأن ذلك الحال إن لم يكن لازماً للجسمية، امتنع أن يكون سبباً للشكل الذي يكون لازماً للجسمية، وإن كان لازماً للجسمية عاد للسؤال في كيفية لازمة.

ولا جائز أن يكون لا لأمر حال في الجسمية ولا محل لها؛ لأن كل مشكل فهو يقبل القسمة الانفصالية على ما تقدم برهانه، فالجسمية وحدها من غير هيولاها تقبل القسمة، هذا خلف على ما تقدم، فلم يبق إلا أن يكون ذلك اللزوم بسبب المحل، وإذا كانت الجسمية لا تنفك عن الشكل ألبتة، والشكل لا يحصل إلا بسبب المحل وجب ألّا تنفك الجسمية عن المحل.

فإن قيل: قولكم لو كان الشكل لنفس الجسمية لكان شكل الجزء مساوياً لشكل الكل منقرض على مذهبكم بالفلك، فإن الشكل يقتضي طباعه كونه بسيطاً، فيكون طبع الكل وطبع الجزء واحداً ومع هذا لا يلزم أن يكون شكل جزء الفلك مساوياً لشكل كله.

الجواب: إنه لو لا مانع حصل وإلا لزم أن يكون شكل جزء الفلك مساوياً لشكل كله، وذلك المانع هو أن يكون وجوداً لكل سابقاً على وجود الجزء في الجسم البسيط، فلمّا حلّت الطبيعة الفلكية في هيولاها، أوجبت ذلك الشكل بكلية ذلك الجرم، ثم صار حصول ذلك الشكل لتلك الكلية مانعاً من حصوله للجزء الذي حصل بعد حصول ذلك الكل.

ومثل هذا المانع غير حاصل في الجسمية المجردة؛ لأنها ماهية واحدة فيمتنع أن يقال: هذا كل وذاك جزء؛ لأن الماهية الواحدة لا تستلزم لوازم مختلفة، فإذا امتنع

حصول الاختلاف ها هنا بالكلية والجزئية لم يحصل ذلك المانع، فوجب أن يحصل ما ذكرناه من كون شكل الجزء مساوياً لشكل الكل.

السؤال الثاني: لو كان حصول الشكل بسبب الهيولى لأشركت الأجسام السفلية في الأشكال؛ لأنها مشتركة في الهيولى.

الجواب: أن الحاصل وحده لا يكفي في تعين الصورة الجسمية وإلا لوجب التشابه المذكور، بل قبل كل حادث حادث يكون الحادث المتقدم علة لصيرورة الحاصل مستعداً لقبول الحادث المتأخر.

المسألة الرابعة

في نسبة الهيولى إلى الصورة

لو خلت الهيولى عن الصورة فإمَّا أن يكون حينئذ مشاراً إليه أو لا يكون والأول محال؛ لأنها إذا كانت مشاراً إليها، فإن كانت من حيث هي هي منقسمة كانت ذات حجم، وقد بينَّا خلوها عن الجسمية، هذا خلف، أو غير منقسمة فحينئذ يكون منقطع إشارة نقطة إن لم ينقسم ألبتة أو خطاً أو سطحاً إن انقسم في غير جهة الإشارة، ولكن كل ذلك محال.

وأمَّا إن لم يكن مشاراً إليها حال تجردها، فإذا حصلت الصورة فيها ونسبة الصورة الجرمية إلى جميع الأحياز على السوية، فلو حصل ذلك الجسم في حيز معين لكان قد ترجح الممكن من غير مرجح-وهو محال-فإمَّا أن يحصل في جميع الأحياز أو لا يحصل في شيء من الأحياز وهي حال ما تجسمت لم تكن متجسمة، هذا خلف.

فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يكون حصولها في الحيز المعين حصول القطرة في الحيز المعين من أجزاء كلية البحر؟ قلنا: تلك القطرة إنما حصلت في ذلك الحيز؛ لأن مادة تلك القطرة قبل اتصافها بالمائية كان هواء وحيزه كان هواء، كان حاصلاً في حيز كان يلزم من صيرورتها ماء ألَّا يسقط إلا على هذا الموضع الذي هو الآن فيه.

وبالجملة: فهذا الوضع الحاصل بسبب الوضع السابق، ومثل هذا العذر لا يمكن أن يقال في مذهبكم؛ لأن الهيولى كانت مجردة فيستحيل أن يقال: يحصل لها وضع معين بسبب الوضع الذي كان قبل ذلك.

المسألة الخامسة

في الهيولى مع الصورة الجسمية وصور أخرى

لما ثبت أن الهيولى لا تنفك عن الصورة الجسمية، فاعلم أنها أيضاً لا تنفك عن صورة أخرى، وكيف؟ ولا بدّ من أن يكون إمّا مع صورة توجب قبول الانفكاك والالتئام والتشكل بسهولة، أو بعسر أو مع صورة توجب امتناع قبول تلك وكل ذلك غير مقتضي لجرمية، وكذلك لا بدّ له من استحقاق مكان خاص أو وضع خاص، وكل ذلك غير مقتضي للجرمية العامة المشتركة فيها.

المسألة السادسة

في الهيولى والصورة

لما ثبت أن الهيولى لا يتقرر بالفعل إلا مع الصورة، فإمّا أن تكون الصورة علة للهيولى أو الهيولى علة للصورة، أو تكون كل واحدة منهما علة للأخرى، أو لا تكون واحدة منهما علة للأخرى، فأمّا إن كانت الصورة علة للهيولى فإمّا أن تكون علة تامة، وإمّا أن تكون شريكة للعلة، والاختيار في هذا الكتاب كونها شريكة للعلة، فلتبطل سائر الأقسام حتى يتعين هذا القسم، أمّا إبطال أن الصورة علة مستقلة للهيولى، فيدل عليه وجهان:

الأول: وهو خاص بالصورة التي تزول عن الهيولى وتتهدل بغيرها؛ وذلك لأن عدم العلة لعدم المعلول، فلو كانت هذه الصورة علة الهيولى لزم من عدمها عدم الهيولى وذلك محال.

والثاني: وهو عام في جميع الصور: أنّا دللنا على أن الشكل مقارن للجسمية أو قبلها، ودللنا على أن الهيولى سبب الشكل، فالهيولى متقدمة على الشكل الذي هو مع الجسمية أو قبلها، فتكون الهيولى متقدمة على الجسمية، فإن كانت الجسمية علة لها لزم تقدم كل واحد منهما على الآخر وهو محال، ولقائل أن يقول: هذا ضعيف من وجهين:

الأول: الشكل عبارة عن الهيئة الحاصلة بسبب إحاطة الحد الواحد أو الحدود الكثيرة المقدار، فتكون تلك الهيئة متأخرة في الوجود عن ذلك الحد أو عن تلك الحدود، وتلك الحدود متأخرة عن ذلك المقدار المتأخر عن الجسم المتأخر عن

الصورة الجسمية؛ لوجوب تأخر المركب عن جزئه، فالشكل متأخر عن الجسمية بهذه المراتب، فكيف يمكن أن يقول العاقل: إنه مع الجسمية أو قبلها؟

والثاني: إن هذا الدور لازم على قول الشيخ أيضاً حيث جعل الصورة جزءً من علة الهيولى بل أولى؛ لأن جزء العلة سابق على العلة، وأمَّا إبطال أن الهيولى لا يمكن أن يكون علة للصورة فلوجهين:

الأول: عام وهو أن الهيولى قابل، والشيء الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً معاً.

والثاني: وهو خاص بهيولى العناصر، وهو أن نسبتها إلى جميع الصور واحدة، فيمتنع كونها سبباً لصورة معينة، وأمَّا إبطال أن يكون كل واحد منهما سبباً للآخر، فلامتناع الدور.

فإن قيل: لما كان كل واحد منهما يرتفع عند ارتفاع الآخر فقد لزم الدور، قلنا: ليس كل ما يرتفع عند ارتفاع الآخر كان مرتفعاً بارتفاع الآخر، فإن حركة اليد علة لحركة الخاتم وكل واحد منهما يرتفع بارتفاع الآخر؛ فلأنك تعلم أن ارتفاع حركة اليد علة لارتفاع حركة الخاتم من غير عكس، وأمَّا إبطال ألَّا يكون الواحد منهما يؤثر في الآخر؛ فلأنه لو كان كل واحد منهما غنياً عن الآخر وعن كل ما افتقر إليه الآخر، أمكن أن يوجد كل واحد منهما مع عدم الآخر، وقد أبطلناه فبقى أن يكون لواحد منهما افتقار إلى الآخر من غير دور.

وطريقه: أن توجد الهيولى عن سبب أصلي هو العقل الفعال، وعن معين وهو الأشكال الفلكية المتعاقبة المستلزمة للصورة المتعاقبة، وإذا اجتمع ذلك السبب الأصلي وذلك المعين، ثم وجود الهيولى وتشخص بها الصورة وتشخصت هي أيضاً بالصورة وهذا لا يوجب الدور، وأن ماهية كل واحد منهما علة لتشخص الآخر.

المسألة السابعة

في صفات الأجسام

وهي ثلاثة:

أ - فالجسم ينتهي ببسيط وهو قطعة، والبسيط ينتهي بخط وهو قطعة، والخط ينتهي بنقطة وهي قطعة، أقول: وهذا ينبهك على أن البسيط ليس هو نهاية الجسم، بل شيء يحصل به نهاية الجسم، وكيف والبسيط والخط من مقولي الكم والنهاية من

المضاف؟

ب - الجسم لما وجب أن يكون متناهياً، امتنع أن ينفك في الوجه الخارجي من السطح، لكنه قد ينفك عنه في الذهن، ولذلك فإنَّا نفتقر في إثبات كونه متناهياً إلى برهان، وأمَّا السطح فقد ينفك في الخارج أيضاً عن وجود الخط، وذلك في الكرة التي لا يكون فيها حركة ولا قطع ولا خط، فإذا تحركت فقد حصل بالفعل المحور والقطبان والمنطقة، وأمَّا الخط فقد يوجد كمحيط الدائرة ولا نقط، وأمَّا المركز فإنما يوجد بالفعل عندما تتقاطع أقطاره وعند حركة ما أو بالعرض وقبل ذلك، فوجود نقطة في الوسط كوجود نقط في الثلثين والثلث والربع وسائر ما لا يتناهى، فكما أن مقطع الثلثين غير موجود إلا بالقوة، فكذلك مقطع النصف، فإذا سمعت في تحديد الدائرة وفي داخلها نقطة فالمراد وجودها بالقوة بلا بالفعل.

ج - لما عرفت أن النقطة نهاية الخط، الذي هو نهاية السطح، الذي هو نهاية الجسم، ثبت أن الجسم قبل السطح الذي هو قبل الخط، الذي هو قبل النقطة، وأمَّا الذي يقال بالعكس من هذا وهو أن النقطة بحركتها تفعل الخط، ثم الخط السطح، ثم السطح الجسم، فهو التخييل، ألا ترى أن النقطة إذا فرضت متحركة فقد فرضت لها ما تحركت فيه فهو خط أو سطح؟ فكيف يكون ذلك بعد حركتها؟

المسألة الثامنة

في الخلاء

الخلاء محال وبرهانه مبني على مقدمات:

الأولى: إن تداخل الأبعاد محال والدليل عليه: إنَّا نشاهد أنه لا ينفد جسم في جسم، وهذا الامتناع للمقدارية لا للهيولى ولا لسائر الصور والأغراض.

الثانية: إن الخلاء لو وجد لكان مقداراً والدليل عليه: إن الخلاء الذي بين الجدارين في البيت أقل مما بين المدينتين وهو أقل مما بين السماء والأرض، والنفي المحض لا يكون مقداراً ممسوحاً، فالخلاء إذن بُعد مقداري.

الثالثة: إن وجود بعد قائم بنفسه مجرد عن المادة محال والدليل عليه: ما تقدم، إذا ثبتت هذه المقدمات، فنقول: الخلاء محال لوجيهن:

أحدهما: إن الخلاء لو ثبت لكان بعداً، والبعد لا ينفد في البعد، وكان يجب ألَّا

يحصل الجسم فيه.

والثاني: إنه لو كان بعداً كان مادياً وكان جسماً، فالخلاء ملاء، هذا خلف.

المسألة التاسعة

في الجهة

الجهة شيء يكون مقصداً للمتحرك تارة وقهرياً له أخرى، ويكون متعلق الإشارة، والنفي المحض لا يمكن أن يكون كذلك فالجهة أمر ثبوتي.

فإن قيل: ليس أن المتحرك من كيف إلى كيف يكون الكيف المتحرك إليه مقصداً له مع أنه غير موجود قلنا: الفرق ظاهر؛ لأن المتحرك إلى الجهة ليس بجعله الجهة ما يتوخى تحصيل ذاتها بالحركة، بل مما يتوخى بلوغها والقرب منها بالحركة بخلاف الحركة إلى كيف، فإن المتحرك إلى كيف يحاول تحصيل ذلك الكيف.

فثبت: أن الجهة أمر وجودي، فهي إمَّا أن تكون من المعقولات[1] التي لا وضع لها وحينئذ لا تكون مقصداً للحركة ولا متعلقاً للإشارة، وإمَّا أن يكون لها وضع وحينئذ يجب أن يكون وضعها في امتداد مأخذ الحركة والإشارة وإلا فليست إليها إشارة.

ثم هي إمَّا أن تكون منقسمة في ذلك الامتداد أو غير منقسمة، فإن كانت منقسمة فإذا وصل التحرك إلى نصفها ولم يقف فإمَّا أن يقال: إنها تتحرك بعد إلى الجهة أو إلى غير الجهة، فإن كانت تتحرك إلى الجهة فالجهة وراء المنقسم، وإن تحركت عن الجهة فالمنقسم هو الجهة لا حد الجهة.

فثبت: أن الجهة حد في الامتداد غير منقسم، فهو طرف الامتداد وجهة للحركة، فوجب أن تحرص على أن تعلم كيف تتحدد الامتدادات أطراف في الطبع، وما أسباب ذلك؟

---

(1) المعقولات وهي أشياء لا تدرك بالحواس الخمس بل بالإدراك والاستنتاج العقلي مثلا عندما نقول: 1+3= 4.

النمط الثاني
في الجهات وأجسامها الأولى والثانية

الكلام مرتب على قسمين:

القسم الأول
في الفلكيات

وفيه مسائل:

المسألة الأولى
في إثبات الفلك

اعلم أن الناس يشيرون إلى جهات لا تتبدل مثل جهة الفوق والسفل، وإلى جهات تتبدل بالعرض كاليمين والشمال، فلتتكلم فيما لا يتبدل فنقول: من المحال أن يتعين وضع الجهة في خلاء أو ملاء متشابه؛ لأن الحدود المقترضة في البعد المتشابه متشابهة، والجهات مختلفة، والمتشابه ليس هو عين المختلف، بل هذه الجهات إنما تتحدد بجسم، وذلك الجسم إمَّا أن يكون واحداً أو أكثر من واحد، لا جائز أن يقع بجسمين؛ لأنه إن كان أحدهما محيطاً بالآخر، دخل المحاط في ذلك التأثير بالعرض؛ لأن المحيط وحده يحدد طرفي الامتداد بالقرب الذي يتحدد بإحاطته، والبعد الذي يتحدد بمركزه سواء كان حشوه أو خارجاً عنه خلاء أو ملاء، وإن كان أحدهما متبايناً عن الآخر كان لا محالة واقعاً على بعد معين من الأول، فكونه طالباً لذلك الحيز ليس إلا أن ذلك الحيز امتاز عن غيره، فقد كان الحيز متحدداً له لا به، فلا بدّ لذلك التحدد من محدد سواه.

وإن كان الجسم المحدد واحداً، فإمَّا أن يعتبر من حيث إنه واحد أو من حيث إنه يقتضي حالتين متقابلتين، والأول باطل؛ لأن المحدد الواحد من حيث هو كذلك فإنما يفرض منه حد واحد ان افترض، وهو ما يليه ولكن في كل امتداد يحصل جهتان هما طرفان، وعلى أن الجهات التي في الطبع فوق وأسفلهما اثنان، ولما بطلت هذه الأقسام ثبت أن التحدد لا يحصل إلا بجسم واحد يفيد حالتين مختلفتين، ولا يحصل هذا المعنى إلا إذا كان الجسم محيطاً، فيتحدد القرب بمحيطه والبعد بمركزه، وهو المطلوب.

المسألة الثانية

في صفات الفلك

الصفة الأولى: كل جسم يمكن أن يتحرك بالاستقامة، فجهة حركته إمَّا معه أو قبله، فالمحدد قبل الجهة، وكل ما هو قبل القبل وقبل المع فهو قبل، فهذا المحدد متقدم في رتبة الوجود على وجود الأجسام المستقيمة الحركة.

الصفة الثانية: محدد الجهات لا يقبل الحركة المستقيمة؛ لأنه ثبت أنه قبل جميع الأجسام المستقيمة الحركة، والشيء لا يكون قبل نفسه.

الصفة الثالثة: محدد الجهات إن كان هو الفلك الأقصى، لم يكن للمحدد موضع ألبتة، وإن كان له وضع بالقياس إلى ما هو فيه، وإن كان هو الفلك الثامن أو غيره من الأفلاك مثلاً: كان للمحدد موضع لا يفارقه فيتحدد بالفلك الأقصى موضعه، ثم تتحدد به جهات الأجسام المستقيمة الحركة والاحتمال الأول أولى.

الصفة الرابعة: المحدد لا بدّ وأن يكون متشابه نسبة وضع ما يفرض له أجزاء، فسيكون مستديراً.

المسألة الثالثة

في أحكام كلية الأجسام

ف«أ» الجسم البسيط: هو الذي طبع أي جزء فرض منه مساوياً لطبع كله، والمؤثر الواحد لا يقتضي إلا أثراً واحداً، فالجسم البسيط لا يقتضي إلا شيئاً غير مختلف.

«ب» الجسم إذا فرضناه خالياً عن كل ما يمكن خلوه عنه، فهناك لا بدّ له من وضع معين وشكل معين، ففيه مبدأ يوجب ذلك.

فإن قيل: جاز وقوع المدرة في جانب معين من الأرض من غير طبيعة توجب ذلك، فلِمَ لا يجوز في كلية الجسم مثله؟ قلنا: أمَّا وقوع الممكن غير مرجَّح فمحال، وأمَّا تخصيص المدرة بجانب معين، فقد ذكرنا أن علة كل وضع حاصل في الحال هو الوضع السابق لا إلى أول.

«ج» لمَّا بينَّا أن لكل بسيط طبيعة تقتضي مكاناً معيناً، وثبت أن طبيعة البسيط واحد، وثبت أن مقتضى الواحد واحد، ثبت أن لكل بسيط مكاناً واحداً وللمركب ما يقتضيه الغالب، فإن لم يكن هناك غالب فمكانه ما اتفق حدوثه فيه؛ لأن المحاذيات

متساوية من الجوانب، والذي يكون كذلك وجب أن يبقى حيث هو، وثبت أن شكل كل بسيط هو الكرة، وإلا لاختلفت أفعال القوة الواحدة في المادة الواحدة.

المسألة الرابعة

في أحكام الميل

فـ أ - الميل غير الحركة؛ لأن الزق المسكن تحت الماء قسراً، والنقيل المسكن في الهواء قسراً، نحس منهما الميل مع عدم الحركة.

ب - الميل قد يكون بالطبع سواء كان طبيعياً أو اختيارياً، وقد يكون بالقسر وهو فيما إذا رميت المدرة إلى فوق، فإن الرامي فعل فيه ميلاً قسرياً أبطل ما كان فيه من الميل الطبيعي، إبطال الحرارة العرضية التي يستحيل إليها الماء لما كان فيه من البرد الطبيعي.

ج - إذا كان الجسم في حيزه الطبيعي، مثل: أن يكون مركز ثقل المدرة منطبقاً على مركز العالم، لم يكن فيه ميل؛ لأنه يميل إليه لا عنه.

د - كل ما كان الميل الطبيعي أقوى، كان أمنع لجسمه عن قبول الميل القسري وكانت الحركة بالميل القسرى أفتر وأبطأ.

هـ - الجسم الذي لا يكون فيه ميل ولا مبدأ ميل، استحال أن يقبل ميلاً قسرياً؛ وذلك لأن الحركة الحاصلة عن الميل القسري الذي لا يكون معارضاً بالميل الطبيعي، إمّا أن يقع في زمان أو لا يقع في زمان-وهما محالان-فكان ذلك محالاً، وإنما قلنا: إنه يستحيل وقوعها في زمان؛ لأنها لو وقعت في زمان لكان لذلك الزمان إلى زمان الحركة الواقعة مع قدر من المعاوق نسبة، فلنفرض معاوقاً آخر أضعف من الأول بحيث يكون نسبتها نسبة زمان عديم الميل، إلى زمان ذي الميل القسري، فليزم أن يكون زمان حركة ذي الميل الضعيف مساوياً لزمان عديم الميل، فيكون الشيء مع العائق كهو، لا مع العائق، هذا خلف.

وإنما قلنا: إنه يمتنع وقوعها لا في زمان؛ لأن كل حركة فعلى مسافة منقسمة، فيكون زمان قطع نصفها قبل زمان قطع كلها، فثبت: أنه يستحيل وقوع هذه الحركة لا في زمان.

واعلم أن هذه الحجة ضعيفة؛ وذلك لأن الحركة من حيث إنها حركة تستدعي

قدراً من الزمان، فأيضا سبب المعاوق يستدعي قدراً آخر من الزمان، فالحركة الخالية عن المعاوق لا يحصل لها من الزمان إلا القدر الذي تستحقه بسبب كونها حركة، والحركة المقرونة بالمعاوق الضعيف يحصل لها ذلك الزمان وجزء آخر صغير نسبته إلى الزمان الذوق استحقته المعاوقة القوية نسبة المعاوقين، وحينئذ لا يلزم المحذور المذكور.

المسألة الخامسة

في ذكر بقية صفات الفلك

الصفة الأولى: محدد الجهات بسيط؛ إذ لو كان مركباً لصح عليه الانحلال الذي هو الحركة المستقيمة لكنه محال، فكونه مركباً محال.

الصفة الثانية: إنه يقبل الحركة؛ لأن جميع الأجزاء المفترضة فيها متشابهة، فلا يمتنع وقوع كل جزء منها على الوضع الذي وقع عليه الجزء الآخر، فالنقلة عليها جائزة، فالميل في طباعها واجب وذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدل الوضع دون الموضع، ففيه ميل مستدير، وهذا ضعيف؛ لأنه يقتضي امتناع حركة الفلك؛ لأن العلة التي ذكرتموها تقتضي حركة الفلك من الشمال إلى الجنوب وبالعكس.

وبالجملة: فلا سمت ولا جهة إلّا وما ذكرتموه يقتضي كون الفلك متحركاً إليه، وإذا تعارضت تلك الوجبات المتساوية وجب امتناع الحركة عليه.

الصفة الثالثة: هذا التبدل الممكن ليس بالنسبة إلى شيء من الخارج؛ لأنه ليس خارجاً عنه جسم، فهو إذن بالنسبة إلى جسم داخل فيه وذلك الداخل يمتنع أن يكون متحركاً؛ لأن تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون للساكن وقد يكون للمتحرك، فيجب أن يكون عندما ساكن وهو الأرض.

الصفة الرابعة: كل ما يقبل السكون يقبل الحركة المستقيمة؛ لأنه عند السكون إن حدث في غير مكانه الطبيعي انتقل بالاستقامة إلى مكانه الطبيعي.

وهذا إنما يتم لو كان قبل حدوث تلك الصورة حاصلاً في ذلك المكان، لكنه كان قبل حصول هذه الصورة فيه موصوفاً بصفة أخرى، فكان حينئذ غريباً في ذلك المكان؛ لأن المكان الواحد لا يستحقه بالطبع جسمان مختلفان.

وحين حصل ذلك الغريب فيه كان قد أخرج الجسم الملائم لذلك المكان،

فكان في طبع ذلك الجسم مبدأ للغير بالانتقال إلى ذلك المكان، لكن ذلك الجسم الذي كان ملائماً له في ذلك الوقت غير موافق لهذا الجسم الذي يكون الآن فيه؛ لأن الوقت الواحد لا يلائمه جسمان مختلفان، فإذن في طبع هذا الجسم الذي يكون الآن مبدأ الحركة بالاستقامة.

فثبت: أن كل كائن فاسد ففيه مبدأ حركة مستقيمة، لكن المحدد يمتنع أن يكون لها مبدأ حركة مستقيمة؛ لأنَّا بينَّا أنه حصل فيه مبدأ حركة مستديرة، ويستحيل أن يحصل في الجسم الواحد مبدأ حركة مستقيمة ومستديرة معاً؛ لأن الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجيهاً إلى شيء وصرفاً عنه، وهذا ضعيف؛ لاحتمال أن تقتضي الطبيعة الواحدة أمرين متضادين بشرطين مختلفين، كما يقولون: إن الطبيعة تقتضي الحركة والسكون بشرطين إذا لاحت المقدمات، فنقول: إذا كان المحدد كائناً فاسداً كان فيه مبدأ ميل مستقيم، لكن هذا محال فذاك محال، فإذن ليس مما يتكون عن جسم يفسد إليه أو يفسد إلى جسم يتكون عنه، بل إن كان له كون وفساد فإن عدم البعد.

الصفة الخامسة: المحدد لا يقبل الخرق؛ لأن الخرق لا يتم بحركة مستقيمة ولا يقبل النمو؛ لأنه لا يتم إلا بالحركة المستقيمة.

الصفة السادسة: الأفلاك بسائط، فلو كانت حارة أو باردة لكانت تلك الكيفيات في غاية القوة، والعناصر فيما بينها كالقطرة في البحور وكانت تحترق أو تتجمد.

القسم الثاني
في العنصريات

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى
في قوى الأجسام العنصرية

الأجسام العنصرية تجد فيها قوى مهيأة نحو الفعل، لكنَّا إذا فتَّشنا وجدناها قد تسرى عن جميع القوى الفعَّالة إلَّا الحرارة والبرودة، والمتوسط الذي يستبرد بالقياس إلى الحار، ويستحر بالقياس إلى البارد، وأيضاً فهذه الأجسام إمَّا أن يسهل تفرقها واتصالها فتكون رطبة، أو يصعب فتكون يابسة، فهذه الأجسام العنصرية بسائطها ومركباتها لا تنفك عن هذه الأربعة، فالجسم البالغ في الحرارة بطبعه هو النار، والبالغ

في البرودة بطبعه هو الماء، والبالغ في الميعان هو الهواء، والبالغ في الجو هو الأرض.

المسألة الثانية

في صفات هذه العناصر

الصفة الأولى: هذه الأجسام متخالفة بالصور الطبيعية، والدليل عليه: أن النار لا تستقر حيث يستقر فيه الهواء وبالعكس، واختلاف الآثار يدل على اختلاف ماهيات المؤثرات، فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يقال: الكل يطلب المركز إلَّا أن الأثقل ينزل فيضغط الألطف فيطفو؟

الجواب: لو كان كذلك لكان الصعود قسرياً، لكن الجسم كل ما كان أعظم كانت الحركة القسرية أضعف، فكان يلزم أن يكون الهواء كل ما كان أعظم كان صعود أبطأ، ومعلوم أن ذلك باطل.

الصفة الثانية: الهواء ينقلب ماء، وذلك كما إذا برد الإناء بالجمد، فيجتمع على طرفه قطرات من الماء كل ما لقطته مد إلى أي حد شئت، وليس ذلك على سبيل الرشح؛ لأن تلك القطرات قد تجتمع فوق الموضع الملاقي للجمد؛ ولأن الرشح بالماء الحار أليق مع أن هذه الحالة لا تحصل عندما يجعل في الكوز ماء حار، وأيضاً قد يكون صحو في قلل الجبال فيضرب البرد هواء، فيتجمد سحاباً ماطراً فهو هواء انعقد ماء.

والهواء قد ينقلب ناراً، وذلك كما تتولد النار من النفخ القوي، وقد تنقلب الأرض ماء كما تحل الأجساد الصلبة الحجرية مياهاً سيالة، وإذا ثبت أن الأرض تنقلب ماء والماء هواء والهواء ناراً، ثبت: أن لهذه الأربعة هيولى مشتركة، وأن السكون والفساد على كلها جائز.

الصفة الثالثة: هذه الأربعة هي الأركان الأول لعالمنا هذا، فالنار خفيف مطلق ينحو نحو جهة فوق، والأرض ثقيل مطلق، والهواء خفيف لا بالإطلاق، والماء ثقيل لا بالإطلاق، وأنت إذا تعقبت جميع الأجسام التي عندنا، وجدتها متنسبة بحسب الغلبة إلى واحد من هذه.

الصفة الرابعة: هذه الأربعة هي الإسطقسمات للأجسام المركبة التي في هذا

العالم، وإنما عرف ذلك بتركب هذه المركبات عنها وانحلالها إليها، ثم هذه المركبات إنما تتولد عنها لحصول أمزجة تقع فيها على نسب مختلفة، وتكون تلك الأمزجة معدة لتلك المواد لقبول صور مختلفة بحسب المعدنيات والنبات والحيوان.

الصفة الخامسة: عن لكل واحد من هذه الأربعة صور مقومة منها تنبعث عنها كيفيته المحسوسة، ويدل عليه أمور:

أحدها: إن تلك الكيفيات قد لا تبقى حال بقاء الصورة المقومة للماهية، مثل ما يعرض للماء أن يسخن أو يختلف عليه الجمود والميعان، مع أن المائية محفوظة والباقي غير الزائل.

وثانيها: إن الصورة المقومة لا تقبل الأشد والأضعف، وهذه الكيفيات تقبلها.

وثالثها: أن هذه الصور مقومات للهيولى والكيفيات أعراض والأعراض لواحق.

ورابعها: إن حركاتها وسكناتها بالطبع منبعثة من قوى خفية فيها، فلتسكن تلك القوى مبادئ أيضاً لهذه الكيفيات.

وخامسها: إنها إذا امتزجت انكسرت صورة كل واحد منها بالآخر، فالكاسر لصورة كل واحد من تلك الكيفيات، إمَّا أن يكون هو صورة كيفية الآخر أو شيء آخر، والأول باطل؛ لأن الانكسارين إمَّا أن يوجدا معاً أو لا معاً، فإن وجدا معاً فلا بدّ من وجود الكاسرين حال حصول الانكسار، فيلزم أن يحصل صورتيهما معاً حال انكسار صورتيهما معاً، وهو محال، وإن وجدا على التعاقب، فهو محال؛ لأن المنكسر لا يعود كاسراً لكاسره، ولما بطل ذلك، ثبت أن الكاسر لصورة كل واحد منهما ليس هو صورة الآخر، بل طبيعته المقومة.

فالصورة النارية تكسر من برد الماء ورطوبته، والصورة المائية تكسر من حر النار ويبسها، وعند حصول هذه الحالة يحصل المزاج، وذلك يدل على أن الصورة المقومة غير هذه الكيفية.

الصفة السادسة: قد عرفت أن القول بالمزاج إنما يصح لو ثبت أن كل واحد من هذه الأربعة يقبل الانكسار في كيفيته مع بقاء صورته النوعية، وقد احتجوا على ذلك بما نرى: أن الماء يتسخن مع بقاء صورته، والشيخ روى عن منكري الاستحالة في وقع ذلك وجهين:

الأول: إن الماء يسخن؛ لأنه نفذت فيه أجزاء نارية ثم إنه أبطل ذلك من وجوه:

أحدها: أن المحكوك والمخضخض قد يحمى من غير وصول أجزاء نارية غريبة إليه.

وثانيها: لو كان كذلك لكان الإناء الذي فيه يسخن الماء كلما كان أشد استحصافاً، كان تسخن الماء أقل، لكنه بالضد منه.

وثالثها: إن القماقم الصياحة[1] إذا انبسقت خرجت منها نار كثيرة.

ورابعها: إن ما بال الجمد يبرد ما فوقه مع أن النار من أجزائه لا تصعد لثقله.

الثاني: قالوا: لِمَ لا يجوز أن يقال: كانت الأجزاء النارية كامنة في الماء، فبرزت عند تسخنه؟ ثم إنه أبطل ذلك بأنه إن من المحال أن يقال: جميع الشعل المنفصلة عند احتراق الحطب وجميع النارية السارية في الجمرة الباقية منه، كان موجوداً قبل الاحتراق مع إنه لا يبرزه رض ولا سحق ولا يلحقه لمن ولا نظر.

وها هنا احتمال ثالث لا بدّ من دفعه ليتم ذلك البرهان، وهو أن يقال: لِمَ لا يجوز أن يقال: انقلب بعض أجزاء الماء ناراً واختلطت تلك الأجزاء بالأجزاء المائية، فلا جرم صار سخيناً؟ وهذا القائل: سلم الكون ومنبع من الاستحالة، ولم يسلم أنه حاصل في كل الماء بعض السخونة، بل قال: حصل في بعض الماء كل السخنة.

الجواب: إنه لو كان كذلك لكان الجانب الذي ينقلب الماء فيه ناراً يكون في غاية السخونة، والجانب الآخر بخلافه لكان لا نجد الأمر كذلك، فإنَّا نجد كل الماء يحصل فيه بعض السخونة أولاً فأول، ولا نجد بعض جوانب الماء تحصل فيه كل السخونة دفعة، فيثبت بما ذكرنا: أن الماء يقبل الاستحالة في التبرد.

واعلم أن الشيخ وغيره اكتفوا بهذا القدر في إثبات المزاج، وهو باطل؛ لأنَّا لمَّا قلنا: المزاج عبارة عن انكسار كيفيات هذه العناصر بعضها ببعض، افتقرنا إلى بيان أن النار مع بقاء صورة نارية تقبل الانكسار في حره ويبسه، وأن الهواء مع بقاء صورة الهوائية يقبل الانكسار في لطافته، ولست أقول: ذلك الانكسار الحاصل بسبب أخلاط الأبخرة والأدخنة به.

---

(1) هذا استدلال رابع: وهو أن القمقمة إذا ملئت وشد رأسها شداً محكماً ووضعت على نار قوية فإنها تنشق بعد صيرورة أكثر مائها ناراً وتصبح صيحة عظيمة هائلة تنفر عنها الدواب والبهائم وهي من حيل المتحاربين. فحدوث السخونة والنار داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها يدل على الاستحالة والكون معاً.

وأن الأرض مع بقاء صورة الأرضية تقبل الانكسار في كثافته، لست أقول: ذلك الانكسار الحاصل بسبب اختلاط الأجزاء المائية، وأن أحداً لم يتعرض لإثبات ذلك، وحينئذ لا يكون القول بصحة المزاج يقيناً برهانياً.

الصفة السابعة: النار الصرفة غير ملونة ولا مضيئة، بل الضوء إنما يحصل فيها إذا تعلقت بشيء أرضي ينفعل عنها، والدليل على أنها غير ملونة: أن أصول الشعل حيث تكون النار قوية هي شفافة، ولا يمكن أن يقال ذلك التشفيف لقلة أجزاء النارية هناك؛ لأن ذلك الموضع هو المتبع لتولد النيران فتكون أجزاء النارية هناك أكثر.

فثبت: أن النار والبسيطة شفافة كالهواء، فإذا استحال إليها النار المركبة التي تكون منها الشهب استحالة تامة، شفَّت فظن أنها طُفئت، وأمَّا سبب انطفاء النار عندنا فأمران:

أحدهما: وهو السبب الأكثري، استحالة النار هواء وانفصال الكثافة الأرضية دخاناً.

والثاني: وهو الأقلي، ما ذكرنا في الشهب بأنها تصير ناراً خالصة، فصارت شفافة فظن أنها طُفئت.

تنبيه: انظر إلى حكمة الصانع بدأ بخلق الأصول أولاً، ثم خلق منها أمزجة شتى، وأعد كل مزاج لنوع، وجعل أحرج الأمزجة عن الاعتدال لأحرج الأنواع عن الكمال، وجعل أقربها من الاعتدال مزاج الإنسان لتستولده نفسه الناطقة.

النمط الثالث
في النفس الأرضية والسماوية

والكلام فيه على أقسام:

القسم الأول

في البحث عن ماهية جوهر النفس

تنبيه: المشار إليها بقولي «أنا» ليس بجسم لوجهين:

الأول: إن جميع الأجزاء البدنية في النمو والذبول، والمشار إليه بقولي: «أنا» باق في الأحوال كلها، والباقي مغاير لغير الباقي.

الثاني: إني قد أكون مدركاً للمشار إليه بقولي: «أنا» حال ما أكون غافلاً عن جميع أعضائي الظاهرة والباطنة، فإني حال ما أكون مهتم القلب بمهم أقول: أنا أفعل كذا، وأنا أبصر وأنا أسمع وأنا جزء من هذه القضية.

فالمفهوم من أنَّا حاضر لي في ذلك الوقت، مع أني في ذلك الوقت أكون غافلاً عن جميع أعضائي، المشعور به غير ما هو غير مشعور به، فأنا مغاير لهذه الأعضاء، وإن شئت أمكنك أن تجعل هذا برهاناً على أن النفس غير متحيزة؛ لأني قد أكون شاعراً بمسمى أنا حال ما أكون غافلاً عن الجسم، فإذا وجب ألَّا يكون جسماً.

فإن قيل: قد أكون شاعراً بمسمى أنا حال ما أكون غافلاً عن النفس، فأنا مغاير للنفس، قلت: النفس لا معنى لها إلا المشار إليه بقولي: «أنا» فيستحيل أن أكون عالماً بهذا المشار إليه حال ما أكون غير عالم بالنفس، بل النفس لها لازم سلبي، وهي أنها ليست بمتحيزة، ولا حالة في المتحيز ولا بعد في أن تكون ماهية معلومة، مع أنه يكون بعض لوازمها مجهولاً.

وليس لأحد أن يقول: فلِمَ لا يجوز أن تكون الجسمية لازمة للمشار إليه بقولي: «أنا» فيكون ذلك المشار إليه معلوماً والجسمية مجهولاً؟ لأن على هذا التقدير تصير الجسمية حالة في محل، وذلك محال؛ لأن محل الجسمية مجهولة، إن كان مشاراً إليه كان محل الجسمية جسماً فيفتقر إلى محل آخر، وإن لم يكن مشاراً إليه لم يكن مختصاً ألبتة بمكان وجهة، فالجسمية المختصة بالمكان والجهة يمتنع أن تكون حالة في الشيء الذي لا يكون مختصاً بمكان وجهة أصلاً.

فثبت: أن الجسم ذات غير حال في محل، فلو كان المشار إليه بقولي: «أنا جسماً لكان عينه» لا أنه يكون ملزوماً له، فكان يمتنع في الشاعر بمسمى «أنا» أن يكون غافلاً عن الجسم بخلاف سلب الجسم والحلول في الجسم، فإنه سلب فيكون مغايراً لحقيقة ما هو المشار إليه بقولي: «أنا» ولا يمتنع أن يكون الملزوم مشعوراً به واللازم مغفولاً عنه.

إشارة: الإنسان يتحرك بشيء غير جسميته التي لغيره وبغير مزاج جسمه الذي يمانعه حال حركته في جهة حركته كما في الإعياء، بل في نفس حركته كما عقد الرعشة، وكذلك يدرك وبغير جسميته وبغير مزاج جسميته؛ لأن المدرك إن كان مثلاً له لم يدركه؛ لأن المزاج لا يدرك الشبيه، وإن كان مخالفاً له فإذا وصل إليه تأثر كل واحد منهما عن الآخر، فعند التأثير لا بدّ وأن تزول الكيفية المزاجية الأولى وتحدث كيفية أخرى، فأمّا الزائلة فلا تدرك؛ لأنها عدمت، وأمّا الحادثة فلا تدرك؛ لأنها مثل ذلك الواصل.

برهان آخر: وهو أن المزاج كيفية تابعة لامتزاج أضداد متنازعة إلى الانفكاك، وعلة الامتزاج قبل الامتزاج والقبل لا يكون بعد، فإن قيل: ألستم تقولون: إن النفس إنما تحدث عن واهب الصور بعد حدوث المزاج فيلزمكم هذا الإشكال؟ قلنا: نفس الألوان هي التي تقهر تلك الأجزاء على الاجتماع، وحينئذ تحدث الكيفية المسماة بالمزاج فتحدث النفس بعد ذلك، ثم إن تلك النفس تحفظ تلك الأجزاء على ذلك الاجتماع الأول.

إشارة: لا شك أن المشار إليه بقولي «أنا»: واحد، وقد دللنا على أنه ليس بجسم ولا مزاج، وظاهر أنه ليس عرضاً آخر.

فثبت: أن النفس ليس بجسم ولا حال في الجسم، إلّا أن لها تعلقاً قوياً شبيهاً بالعشق الشديد بهذا البدن، وبسبب ذلك التعلق القوي تارة تصمد الآثار من البدن إلى النفس كمن تواظب على أفعال بدنية فتحصل منها هيئة قوية في النفس، وتارة تنزل الآثار من النفس إلى البدن كمن يتفكر في عظمة الله تعالى، فإنه يقشر جلده ثم الانفعالات مختلفة بالشدة والضعف، ولولا ذلك لما كان بعض الناس بحسب العادة أسرع إلى التهتك والاستشاطة غضباً من نفس بعض.

القسم الثاني
فيما يتعلق بالقوة المدركة التي للنفس

إشارة: الإدراك عبارة عن حضور صورة المشعور به في الشاعر، والدليل عليه: إنَّا قد نستحضر في عقولنا أو خيالنا صوراً نشاهدها بعقولنا ونميزها عن غيرها، فهي لا تكون نفساً محضاً، وإذ ليست موجودة في الخارج فلا بدّ وأن تكون في النفس.

إشارة: الإدراك إمَّا أن يكون إدراك الجزئي أو إدراك الكلي، وإدراك الجزئي قد يكون بحيث يتوقف على وجوده في الخارج وهو الحس، وقد لا يتوقف وهو الخيال، وإدراك الكلي هو أن الأشخاص الإنسانية متساوية في مسمى الإنسانية ومتباينة بأمور زائدة عليها، كالطول والقصر والشكل واللون وما به المشاركة غير ما به المخالفة.

فالإنسانية من حيث هي هي، تكون أمراً مغايراً لهذه الزوائد، فإدراكها من حيث هي هي، هو المسمى بالإدراك العقلي الكلي، والذي يقال: إنه يحصل في النفس صورة مجردة، فضعيف؛ لأن تلك الصورة عرض شخصي حال في نفس شخصية مقارنة لأعراض كثيرة، فكيف يقال فيها: إنها مجردة؟

إشارة: القوى الباطنة إمَّا أن تكون مدركة أو متصرفة، أمَّا المدركة: فإمَّا أن تكون مدركة للصور وهي الجنس المشترك وخزانته الخيال، أو مدركة للمعاني الجزئية القائمة بالأشخاص الجسمانية كعداوة هذا الحيوان وصداقة ذلك، وهو المسمى بالوهم وخزانته الحافظة.

وأمَّا المتصرفة: فهي القوة التي إن استعملتها النفس الإنسانية سميت مفكرة، وهي التي تركب الصور بعضها مع البعض، وتركب المعاني بعضها مع بعض، وتركب الصور مع المعاني، فهذا مجموع القوى الباطنة.

احتجوا على إثبات الحس المشترك بوجهين:

الحجة الأولى: إنك تبصر القطرة النازلة خطاً نازلاً مستقيماً، والنقطة الدائرة بسرعة خطاً مستديراً، وكونه كذلك غير موجود في الخارج وليس أيضاً موجوداً في البصر؛ لأن البصر لا يدرك إلا الموجود في الخارج، فلا بدّ من قوة أخرى وراء الحواس الظاهرة ترتسم فيها تلك الصورة، وهذا ضعيف لوجوه:

الأول: لِمَ لا يجوز أن يقال: يرتسم ذلك الشكل في الهواء بخطه ثم يزول؟ فإنكم ما ذكرتم دليلاً على بطلان ذلك، بل هذا ألوى مما ذكرتم؛ لأنه لو جاز أن يشاهد

الإنسان ما وجود له في الخارج تعذر عليه الجزم بوجود المشاهدات، ولزمت السفسطة.

والثاني: لِمَ لا يجوز أن يكون محل ذلك الارتسام هو البصر، فإنه إذا جاز ما ذكرتم في تلك القوة، فلِمَ لا يجوز مثله في البصر؟

والثالث: لِمَ لا يجوز أن يكون محل تلك الصورة هو النفس، فإنَّا سنقيم الدلالة على أن النفس تدرك الجزئيات؟

الحجة الثانية: قالوا: إنَّا يمكننا أن نحكم بأن لصاحب هذا اللون هذا الطعم، والقاضي على الشيئين لا بدّ وأن يحضره المقضي عليهما؛ لأنه يمكننا أن نحكم على هذين الشيئين بأنهما إنسان، والقاضي على الشيئين لا بدّ وأن يحضره المقضي عليهما، لكن مدرك الإنسان وهو كلي هو النفس، فمدرك هذا الشخص وهو جزئي هو النفس فالنفس مدرك للجزئيات، وإذا كان كذلك، فلِمَ لا يجوز فيما ذكر ثم أن يكون ذلك القاضي هو النفس؟

واحتجوا على وجود القوة المتوهمة: بأن الحيوانات ناطقها وغير ناطقها تدرك في المحسوسات[1] الجزئية معاني غير محسوسة، مثل: إدراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس، وإدراك الكبش معنى في النعجة غير محسوس، فعندك قوة هذا شأنها، وهذا ضعيف؛ لأن القوة إمَّا أن تدرك العداوة أو عداوة في هذه الصورة.

أمَّا الأول فهو أمر كلي ومدركه هو النفس، وأمَّا الثاني فإنه يقتضي أن يكون مدرك تلك العداوة مدركاً لتلك الصورة، وإذا جاز ذلك فلِمَ لا يجوز أن يكون مدرك هذه المعاني هو القوة التي كانت مدركة لتلك الصور؟

واحتجوا على إثبات الحافظة: بأن عندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم أنها غير الحافظة للصور.

واحتجوا على المفكرة: بأن لها قوة من شأنها أن تركب وتفصل ما يأتيها من الصور المأخوذة من الحس والمعاني المدركة بالوهم، وتركب الصور أيضاً بالمعاني وتفصلها عنه، والقوة الواحدة لا تكون مدركة وفاعلة، فلا بدّ وأن يكون هذا الفعل بغير

---

(1) **المحسوسات** وهي الأشياء التي تدرك بالحواس الخمس التالية: 1- الباصرة 2 - السامعة 3 - الشامة 4 - الذائقة 5 - اللامسة.

تلك القوى المدركة، وهذا ضعيف؛ لأن هذه القوة إن لم تكن مدركة لهذه الصور والمعاني، فكيف تتصرف فيها؟ وإن كانت مدركة فقد جوزتم كون هذه القوة الواحدة مدركة وفاعلة.

والذي نذهب إليه: إن المدرك لكل هذه المدركات كان هو النفس، أمَّا المحسوسات؛ فلأنَّا نحكم بأن هذا الملون هو، وهذا المطعوم.

والقاضي على الشيئين لا بدّ وأن يحضره المقضي عليهما، فلا بدّ من شيء واحد مدرك لجميع المحسوسات، وأيضاً فإنَّا نحكم بأن هذا المحسوس هو ذلك المتخيل، فلا بدّ من شيء واحد يجتمع عنده الإحساس والتخيل، وأيضاً فنحكم بأن هذا عدو وذلك صديق، فلا بدّ من شيء واحد تجتمع فيه الصور الجزئية والمعاني الجزئية، وأيضاً فعندنا قوة تتصرف في هذه الصور والمعاني بالتركيب والتحليل، فلا بدّ من شيء واحد تجتمع عنده الصور والمعاني.

فثبت: أن الأحوال التي وزعوها على القوى الخمسة الباطنة مجموعة عند حاكم واحد، وأيضاً فإنَّا نحكم بأن هذا الشخص إنسان وليس بفرس، فلا بدّ من شيء واحد يحضر عنده إدراك هذا الشخص وهو جزئي، وإدراك الإنسان والفرس وهو كلي، لكن مدرك الكلي هو النفس فمدرك جميع الجزئيات هو النفس.

واحتجوا: بأن الشواهد الطبية دلت على أن الآفة إذا وقعت في البطن المقدم من الدماغ فسد التخيل، وإن وقعت في البطن الأوسط فسد التفكر، وإن وقعت في البطن المؤخر فسد التذكر، فدل على أن هذه القوى حالة في هذه البطون.

الجواب: لِمَ لا يجوز أن تكون الأرواح المحسوسة والمصبوبة في هذه البطون آلات للنفس في هذه الأفعال؟ فعند اختلالها اختل العقل لاختلال الآلة لا لاختلال الفاعل.

إشارة: النفس الإنسانية لها قوتان: عاملة: وهي القوة التي باعتبارها تدير البدن، وعاقلة: ولها مراتب:

فأولها: كونها مستعدة لقبول الصور العقلية وهذه المرتبة مسماة بالعقل الهيولاني.

وثانيها: أن تحصل فيها التصورات والتصديقات[1] البديهية وهي العقل بالملكة، وهذه المرتبة مختلفة بحسب كمية تلك البديهيات، وبحسب كيفية قوة النفس على الانتقال منها إلى المطالب.

وثالثها: أن يحصل الانتقال من تلك المبادئ إلى المطالب الفكرية البرهانية، إلا أن تلك الصور لا تكون حاضرة بالفعل، بل تكون بحيث إذا شاء الإنسان أن يستحضرها فعل ذلك، وهذه المرتبة هي العقل بالفعل.

ورابعها: أن تكون تلك الصور العقلية حاضرة بالفعل ينظر إليها صاحبها، وهي المسماة بالعقل المستفاد.

تنبيه: الفكرة حركة ما للنفس في المعاني مستغنية بالتخيل في أكثر الأمر يطلب بها الحد الأوسط، أقول: هذا الكلام ضعيف لثلاثة أوجه:

الأول: إنه لا معنى لحركة النفس في المعاني إلا كونها طالبة للحد الأوسط، فيصير ذكر هذه الحركة عبثاً.

الثاني: إن قوله مستغنية بالتخيل ضعيف؛ لأن عنده التخيل لا يقوى إلا على إدراك الجزئيات، والحد والبرهان إنما يكون على الكليات، فأي معونة تكون للتخيل

---

(1) توصل المتكلمون والمناطقة إلى أن الآلية التي تنقش الصور في الذهن تسمى **تصورا** وأن الاستنتاجات والنسب بين التصورات تسمى **تصديقا**، فمثلا بعد التأمل والتقاط الصور لطبيعة الأرض والترابط البيئي المعقد بين الحيوانات والنباتات والبكتيريا والتربة والماء واللواحم والضواري والحيوانات العاشبة تنقش هذه الصور في الذهن لمجرد كونها صورا دون نسب تربط بعضها ببعض حيث تسمى هذه الآلية (**تصورا**).

أما عندما نربط الصور بعضها ببعض تسمى (**تصديقا**) كما سوف نوضح نظام بيئي معقد ومنظم تنظيما دقيقا ⟵ هناك موجد ومنظم لهذا النظام.

بمجرد اللحاظ بدون نسبة تكون تصورا ⟵ بلحاظ النسبة يكون تصديقا.

ومن خلال ما تقدم نتوصل إلى أن هناك موجد وإن قاعدة العدم والصدفة ترد مخزية مكللة بالفشل إلى أهلها دون أدنى شك بأن هناك موجد ومرتب... ومن يكون يا ترى هذا المنظم؟!! ولنجيب على هذا التساؤل نقول: هو ذلك القادر على هذه الأشياء المعقدة عندها نصل إلى درجة التصديق بأنه لا وجود حقيقي لهذه البدع والخرافات والنظريات الفاسدة التي تقول بعدم وجود منظم أو خالق الذي صنع وأبدع أشياء عجزت البشرية والعقول الجبارة عن الإحاطة بها أصلاً، وتعتبر هذه النقطة المنطقية الأولى التي تدل على وجود الله الخالق الأحد وتسمى هذه النقطة.

في الفكرة.

الثالث: إن طلب الشيء إنما يمكن أن لو كان المطلوب مشعوراً به، والحد الأوسط الذي جعل مطلوباً إن كان مشعوراً به فهو حاضر، فكيف يمكن طلب الحاضر؟ وإن لم يكن مشعوراً به، فكيف يمكن طلبه؟

قال: وأمَّا الحدس فهو أن يحضر الحد الأوسط في الذهن دفعة لما عقيب شوق وطلب من غير حركة، وإمَّا من غير شوق ولا حركة ثم يحضر معه في الذهن ما هو وسط له.

إشارة: القوة القدسية هي النفس التي تكون شديدة القوة على الانتقال من المبادئ إلى المطالب بحسب الكمية وبحسب الكيفية، واحتج في الكتاب على تجويزه بوجهين:

الأول: الكياسة والبلادة مختلفة، فكما ينتهي في طرف النقصان إلى من يكون غاية في البلادة لم يبعد أن يترقى في طرف الكمال إلى من يكون غاية في الذكاء.

الثاني: إنَّا إذا أدركنا صورة عقلية ثم نسيناها، فإمَّا أن يقال: إن تلك الصورة بعد النسيان حاضرة في نفوسنا أو غير حاضرة، والأول باطل؛ لأنها لو كانت حاضرة في نفوسنا لكانت مشعوراً بها؛ لأنه لا معنى للشعور إلا نفس ذلك الحضور.

فثبت: أن تلك الصور العقلية قد زالت عن النفس عند النسيان، ثم إمَّا أن يقال: إن للنفس شيئاً كالخزانة تتحفظ فيها الصورة المنسية كالخيال بالنسبة إلى الحس المشترك وهو محال؛ لأن النفس جوهر مجرد، فلا يمكن أن تنقسم إلى قسمين يكون أحدهما مدركاً والثاني خزانة، فلم يبق إلا أن يقال: إن هاهنا شيئاً خارجاً عن جوهرها فيه الصور المعقولة بالذات.

فإذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ارتسم منه فينا الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد، وإذا أعرضت النفس إلى ما يلي العالم الحسي أو إلى صورة أخرى انمحت الصورة التي كانت متمثلة أولاً، وكان المرآة التي كانت تحاذي بها جانب القدس قد أعرض بها عنه إلى جانب الحس وإلى شيء آخر من أمور القدس، وهذا إنما يكون أيضاً إذا اكتسب تلك الاتصال.

إشارة: القوة على هذا الاتصال منها بعيدة وهو العقل الهيولاني، ومنها قوة كاسبة وهي العقل بالملكة، ومنها قوة تامة الاستعداد لها أن تقبل بالنفس إلى جهة

الإشراق متى شاءت بملكة متمكنة وهي المسماة بالعقل، وأمّا الاتصال التام فهو العقل المستفاد.

إشارة: ومما يدل على أن النفس ليست متحيزة ولا حالة في التحيز: أن كل جسم وكل حال في الجسم منقسم والنفس ليست منقسمة، فالنفس ليست بمتحيزة ولا حالة في المتحيز، أمّا أن كل جسم منقسم فلمّا ذكرناه في نفي الجوهر الفرد، وأمّا أن كل حال في المتحيز منقسم؛ فلأن كل متحيز لما كان منقسماً بالقوة ثم حل فيه شيء، فإمّا أن يكون الحال منه في أحد الجانبين غير الحال منه في الجانب الآخر، فيكون الشيء الواحد حالاً في محلين، وهو محال أو غيره، فيلزم حينئذ انقسام الحال لانقسام محله، فإن نقضوه بالوحدة والنقطة والإضافات، منعنا من كونها أموراً وجودية.

وإنما قلنا: إن النفس غير منقسمة؛ لأن هاهنا معلومات غير منقسمة فيكون العلم بها غير منقسم، فيكون محل ذلك العلم -وهو النفس- غير منقسم، وإنما قلنا: إن هاهنا معلومات غير منقسمة لوجهين:

الأول: إن ذات الله غير منقسمة.

الثاني: إن ها هنا معلومات فهي إن كانت بسائط كان كل واحد من تلك البسائط غير منقسم، وإن كانت مركبة فكل مركب لا بدّ فيه من بسيط.

فثبت: أنه لا بدّ على كل حال من معلومات غير منقسمة، وإنما قلنا: إن العلم بمثل هذه المعلومات غير منقسم؛ لأنه لو انقسم لكان كل واحد من جزئية إمّا أن يكون علماً بذلك المعلوم أو لا يكون، فإن كان الأول لزم أن يكون بعض الشيء مساوياً لكله في الماهية، هذا خلف.

فإن قلت: لا امتناع في كون الجزء مساوياً لكله من بعض الوجوه إذا كانا مختلفين من وجه آخر، فلِمَ لا يجوز أن يكون العلم بالشيء وإن كان جزؤه مساوياً له في كونه علماً بذلك الشيء إلّا أنه يخالفه من وجه آخر؟ قلت: لأنه لا ماهية للعلم بذلك المعلوم إلا مجرد كونه علماً، فإن كان هناك مفهوم زائد على ذلك كان ذلك المفهوم خارجاً عن كونه علماً بذلك الشيء.

وإذا ثبت: أنه لا حقيقة للعلم بذلك الشيء سوى كونه علماً بذلك الشيء، فإن كان جزؤه أيضاً علماً بذلك الشيء لزم كون الجزء مساوياً للكل من جميع الوجوه، وهو محال، وأمّا إن لم يكن واحد من جزئية علماً بذلك الشيء، فعند اجتماع الجزئين

إمَّا ألَّا يحدث زائد فحينئذ لا يكون ذلك المجموع ولا جزؤه العلم بذلك الشيء علماً بذلك الشيء، وإمَّا أن يحدث فحينئذ ينتقل الكلام إلى تلك الكيفية الزائدة، فإن كانت منقسمة عاد التقسيم الأول فيه، وهو محال، وإن لم تكن منقسمة حصل المقصود من أن العلم بما لا يكون منقسماً وجب ألَّا يكون منقسماً.

وأمَّا بيان أن العلم لما لم يكن منقسماً وجب ألَّا يكون العالم منقسماً، فلما بيَّنَّا: أن المحل متى كان منقسماً كان الحال منقسماً.

فثبت: أن النفس غير منقسمة، وثبت: أن كل متحيز وكل حال في المتحيز منقسم، فيلزم ألَّا تكون النفس متحيزة ولا حالة في المتحيز.

إشارة: يدعى أن كل مجرد لذاته فإنه يعقل جميع ما يغايره من المعقولات، ومتى كان كذلك وجب أن يعقل ذاته، أمَّا الأول؛ فلأن كل مجرد فإنه يمكن أن يصير معقولاً مع جميع المعقولات، لكن التعقل لا يحصل إلا عند حضور ماهية المعقول في العاقل، فإذا صار هو مع غيره معقولاً فقد تقاربت ماهيتهما في العقل، فإذن لا مانع في ماهية ذلك المجرد أن تقارنها ماهيات سائر المعقولات، فإذا كان لا معنى للتعقل إلا هذه المقارنة فهو حال كونه موجوداً في الخارج لا يمتنع عليه تعقل سائر الماهيات، لكن كل مجرد فإن كل ما لا يمتنع حصوله له فإنه يجب حصوله له، فإذن كل مجرد فإنه يجب أن يعقل جميع المعقولات.

وإنما قلنا: إن كل من يعقل غيره فإنه يعقل ذاته؛ لأن كل من يعقل غيره فإنه يمكنه أن يعقل كونه عاقلاً لغيره، وكل من عقل كونه عاقلاً لغيره فإنه يعقل لا محالة ذاته، فإذن كل من يعقل غيره فإنه يمكنه أن يعقل ذاته، وكل مجرد فإن كل ما يمكن أن يحصل يجب أن يحصل له.

فثبت: أن كل مجرد فإنه يجب أن يعقل غيره وتعقل نفسه، وهاهنا سؤالان:

الأول: إن لزم من صحة المقارنة على الماهية حال كونها معقولة صحة المقارنة عليها حال كونها خارجية، لزم من صحة كون الماهية عاقلة حال كونها في الخارج صحة كونها عاقلة حال كونها في الذهن، فيلزم أن تكون الصورة الحالة في العقل عاقلة، وهو محال.

والجواب: العاقل هو الذي تحل فيه الصورة المجردة، فإذا بيَّنَّا أن المجرد لا يمتنع أن يكون كذلك، ثبت أنه لا يمتنع أن يكون عاقلاً، أمَّا الصورة العقلية فإنه يمتنع

أن يحل فيها صورة عقلية فلا جرم امتنع كونها عاقلة.

السؤال الثاني: هب أن المجرد حال كونه موجوداً في الخارج لا مانع له بحسب ماهيته النوعية عن العاقلية، لكن لا يجوز ما به امتياز هو غير الصورة العقلية فيكون مانعاً له عن المقارنة؟

الجواب: إن كان استعداد تلك الماهية لتلك المقارنة من لوازم الماهية فقد زال السؤال، وإن كانت الماهية إنما تكتسب ذلك الاستعداد عند الارتسام في العقل فحينئذ لا يحصل استعداد المقارنة إلا عند حصول المقارنة، فيلزم ألَّا يحصل الاستعداد مع أن ذلك الشيء قد حدث، أو يكون حصول الاستعداد متأخراً عن حدوث الشيء، وكل ذلك محال.

القسم الثالث
في البحث عما يتعلق بالقوة المتحركة النفسانية

إشارة: أمَّا حركات حفظ البدن وتوليده فهي تصرفات في مادة الغذاء ليحال إلى المشابهة فيصير بدلاً لما يتحلل، أو يكون مع ذلك زيادة في النشوه على تناسب مقصود في أجزاء المفتدي في الأقطار التي يتم بها الخلق، أو ليختزل من ذلك ما يجعل مادة لشخص آخر، وهذه ثلاثة أفعال لثلاثة قوى:

أولها: الغاذية وتجذبها للغذاء والماسكة للمجذوب إلى أن تهضمها الهاضمة المهرية والدافعة للثقل.

والثانية: القوة المنمية إلى كمال النشر والإنماء غير الإنشاء.

والثالثة: المولدة للمثل وهي إنما تنبعث بعد فعل لقوتين مستخدمة لهما، لكن النامية تقف أولاً ثم تبقى المولدة مدة فتقف أيضاً الغاذية عمالة إلى أن تعجز فيحل الأجل.

إشارة: وأمَّا الحركات الاختيارية فمبدأها القريب القوي المنبثة في العضل، وتلك القوى إنما تؤثر في التحريك عند حصول الإجماع والعزم والإرادة، وذلك الإجماع والعزم إنما يحصل عند انبعاث القوة الغضبية للدفع أو الشهوانية للجذب، وهما إنما تنبعثان عن خيال أو وهم أو عقل بأن ذلك الفعل نافع أو ضار.

إشارة: الجسم الذي في طبعه ميل مستدير، فإن حركته ليست طبيعية وإلا لكان بحركته يميل بالطبع عما إليه، وذلك محال؛ لأن المسلوب بالطبع لا يكون مهروباً

بالطبع ولا قسرية، فوجب أن تكون إرادية، ولا يمتنع في المطلوب بالإرادة أن يصير مهروباً منه بالإرادة وذلك عند تصور عرض ما يوجب اختلاف الماهيات.

إشارة: ليس عرض الجسم الأول من الحركة نفس الحركة؛ لأنها ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية بل لا بدّ من عرض آخر؛ ويجب أن يكون حصول ذلك العرض له أولى من لا حصوله له، لكن لم يبق فيه شيء من الكمالات اللائقة بالقوة إلا الوضع، وليس وضعاً معياناً وإلا لكان إذا وصل إليه وقف بل وضع كلي، فإذن عرضه كلي والعرض الكلي يستدعي العلم الكلي وذلك للنفس المجردة، فنفس السماء مجردة غير جسمانية.

تنبيه: الإرادة الكلية نسبتها إلى جميع الجزئيات بالسوية، فلو وقع نسبتها إلى بعض الجزئيات لكان ذلك ترجيحاً للممكن من غير مرجح، وهو محال، فالحركة السماوية لما كانت جزئية فلا بدّ فيها من إرادة جزئية منبعثة من تصورات جزئية تابعة لتلك الإرادة الكلية المنبعثة من تلك التصورات الكلية.

واعلم أن هذا على قولنا سهل، فإنَّا لمَّا جوزنَا كون النفس مدركة للجزئيات، قلنا: النفس الفلكية المجردة لها تصورات كلية مستنبعة لإرادة كلية، ولها أيضاً تصورات جزئية مستنبعة لإرادة جزئية، بل هذا يشكل على الشيخ، فإن صاحب التصور الكلي والإرادة الكلية شيء وصاحب التصور الجزئي والإرادة الجزئية شيء آخر، ولا شعور لكل واحد منهما بما عند الآخر، فكيف تصير تلك الإرادة الكلية مستنبعة لتلك الإرادة الجزئية؟ وأمَّا الشيء الذي يتشوفه الجرم الأول في حركته، فموعد بيانه بعد ما نحن فيه.

إشارة: لا يمكن أن يتحرك متحرك إرادي إلا لطلب شيء، يكون ذلك الشيء المطالب أولى وأحسن من ألَّا يكون إمَّا بالحقيقة وإمَّا بالظن وإمَّا بالتخيل العبثي، فإن فيه ضرباً خفياً من اللذة، وأمَّا الساهي والنائم فإنما يفعل؛ لأنه يتخيل لذة ما أو تبديل حالة مملوءة أو إزالة وصب أو يكون ذلك الفعل كالضروري وهو التنفس، أو يصير كالضروري وهو ما إذا رأى في منامه شيئًا مخفياً جداً أو حبيباً جداً، فربما انزعج للهرب أو للطلب.

واعلم أن التخيل شيء، والشعور بالتخيل شيء، إنه هو ذي يتخيل شيئاً عنده، وانحفاظ ذلك الشعور في الذكر شيء، ولا يجب إنكار وجود التخيل لأجل فقد أحد هذه الأشياء. وبالله التوفيق.

النمط الرابع
في الوجود وعلله

تنبيه: من الناس من ظن أن ما لا يكون محسوساً مشاراً إليه لم يكن معقولاً، وهذا خطأ؛ لأن القدر المشترك من الإنسانية بين الأشخاص المختلفة لا يكون محسوساً ولا مشاراً إليه مع أنه معقول، وأيضاً فأكثر الأحوال النفسانية كالشق والخجل وغيرهما من علائق الأمور المحسوسة غير محسوس، بل الحس غير محسوس والوهم غير متوهم.

تنبيه: كل حق فإنه من حيث حقيقته الذاتية التي بها هو حق، فهو متفق واحد غير مشار إليه، فكيف ما يقال به كل حق وجوده؟

تنبيه: كل ممكن فإن وجوده غير ماهيته، ويدل عليه وجوه.

أحدها: إن الممكن إذا أخذته بشرط أنه موجود لم يقبل العدم فلم يصدق عليه الإمكان الخاص بهذا الاعتبار، وإذا أخذته بشرط أنه معدوم لم يقبل الوجود فلم يصدق عليه الإمكان الخاص أيضاً بهذا الاعتبار، وإذا أخذته من حيث إنه هو مع حذف قيد الوجود والعدم صدق عليه الإمكان الخاص، فهويته التي يصدق عليها الإمكان الخاص مباينة لوجوده وعدمه المنافيين للإمكان الخاص.

وثانيها: إنا نعقل ماهيته حال ذهولنا عن وجودها، فتلك الماهية قد حضرت في الذهن منفكة عن الوجود الخارجي وحضرت في الخارج منفكة عن الوجود الذهني، فهي مغايرة لهذين الوجوديين.

وثالثها: إن المؤثر المباين لا تأثير له في جعل الماهية ماهية، وله تأثير في جعل الماهية موجودة، فالوجود غير الماهية.

ورابعها: إنه لو كان كون السواد موجوداً هو نفس كونه سواداً لما بقي الفرق بين قولنا: السواد سواد، وبين قولنا: السواد موجود، ويلزم ألَّا يبقى الفرق بين التصور وبين التصديق.

وخامسها: إن مفهوم الوجود واحد وإلا لكان المقابل للنفي المحض لا أمراً واحداً بل أموراً كثيرة وحينئذ يبطل الحصر النقلي، وإذا ثبت ذلك فنقول: هذه الماهيات متشاركة في وجوداتها ومتباينة في ماهياتها وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فوجوداتها مغايرة لماهياتها.

تنبيه: الماهية المركبة إمَّا أن يكون جزؤها شيئاً به تكون تلك الماهية بالقوة، وذلك الجزء هو المادة أو يكون بالفعل وذلك هو الصورة، وهذان الجزآن سببان بالعلة المادية والعلة الصورية، وأمَّا سبب الوجود فإنه هو العلة الفاعلية، وأمَّا ما لأجله الشيء فهو العلة الغائية.

ونعم ما قال الشيخ: إن العلة الغائية علة فاعلية لعلية العلة الفاعلة؛ وذلك لأن الحيوان يمكنه أن يتحرك يمنة وأن يتحرك يسرة، فقيل: رجحان أحدهما على الآخر يكون فاعلاً بالقوة. فإذا تصور نفعاً في إحدى الحركتين يصير ذلك التصور علة مؤثرة في صيرورة القوة علة بالفعل لإحدى الحركتين دون الأخرى، وإذا كانت العلة الغائية علة فاعلية يقيد مخصوص، لم يجز جعل العلة الغائية قسيمة للعلة الفاعلية؛ لأن قسم الشيء لا يكون قسيماً له.

واعلم أن لهذه الأقسام أحكاماً:

أ - العلة الموجدة للشيء الذي له علل مقومة للماهية لا بدّ وأن يكون علة لتعين تلك العلل، كالصورة أو لجميعها فيكون أيضاً علة للجميع بينها.

ب - المشهور: أن العلة المباينة لا تكون علة للماهية؛ لأنه لو كان كون السواد سواداً بغيره، لكان إذا فرضنا عدم ذلك الغير وجب ألَّا يبقى ذلك السواد سواداً، هذا خلف.

قالوا: تلك العلة الموجدة للشيء علة لوجودها فقط، فقيل لهم: الذي ذكرتموه في الماهية قائم في الوجود؛ لأنه لو كان كون الوجود لغيره لكنا إذا فرضنا عدم ذلك الغير، لزم ألَّا يبقى الوجود وجوداً.

وإن قلتم: العلة الموجدة لا علة للماهية ولا للوجود، بل لاتصاف الماهية بالوجود أعدنا ذلك الإشكال في نفس ذلك الاتصاف، بل المختار عندنا: أن العلة الموجدة علة لماهية المعلول ولوجوده، وإليه الإشارة بقوله تعالى: **﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ [الحجر: 21]**.

ج - العلة الغائية علة بماهيتها لعلية العلة الفاعلية معلومة لها في وجودها، وهو المراد من قولهم: أو الفكر آخر العمل.

تنبيه: كل ماهية موجودة فهي من حيث هي هي، وإن لم تقبل العدم فهو الواجب لذاته أو قبله فهو الممكن لذاته، وكل ما يقبل الوجود والعدم لذاته كان قبوله لهما على

السوية، إذ لو كان أحد الجانبين أرجح فذلك الجانب مع ذلك القدر من الرجحان إن كان مانعاً من النقيض كان واجباً لا ممكناً، وإن لم يمنع من النقيض فمع ذلك القدر من الرجحان يصح عليه الوجود تارة والعدم أخرى.

وكل ما كان كذلك لا يلزم من فرض وقوعه محال، فلنفرض مع ذلك القدر من الرجحان تارة واقعاً وأخرى لا واقعاً، فاختصاص أحد الوقتين بالرجحان والوقت الآخر باللا رجحان إن لم يتوقف على انضمام قيد إليه وقع الممكن لا عن مرجح، هذا خلف، وإن توقف على انضمام قيد إليه لم يكن الرجحان الذي حصل أولاً كافياً في الرجحان فلم يكن الرجحان رجحاناً، هذا خلف.

ثم إنَّا ننقل الكلام إلى كيفية الحال بعد حصول تلك الضميمة، فإن بقي ممكناً افتقر إلى ضميمة أخرى، ولزم التسلسل، وإن بقي غير ممكن صار واجباً.

فثبت: أن الشيء إمَّا أن يكون نسبة الوجود والعدم إليه على السوية، وإمَّا أن يكون متعيناً تعيناً مانعاً من النقيض.

فثبت: أن كل ممكن فإن نسبة الوجود والعدم إليه على السوية، وكل ما كان كذلك امتنع رجحان أحد الطرفين على الآخر إلا لمرجح والعلم به بديهي، فإن قيل: إسناد الممكن إلى المؤثر محال لوجوه:

أحدها: لو أحوج الإمكان إلى المؤثر لافتقر الباقي حال بقائه إلى المؤثر؛ لأن الإمكان من لوازم ماهية الممكن ولازم الشيء حاصل حال بقائه، فيلزم من حصول الإمكان حال البقاء حصول الافتقار حال البقاء لكن ذلك محال؛ لأن أثره إمَّا أن يكون شيئاً يصدق عليه أنه كان قبل فيكون ذلك تحصيلاً للحاصل، أو يصدق عليه أنه ما كان قبل فحينئذ لا يكون له أثره في الباقي الذي يصدق عليه أنه كان وقد فرضناه كذلك، هذا خلف.

وثانيها: تأثير المؤثر المباين إن كان الماهية، فالماهية بتقدير عدم ذلك المؤثر المباين ليست بماهية، وكذا القول إن كان تأثيره في الوجود أو في موصوفية الماهية بالوجود، أو لا في الوجود ولا في موصوفية الماهية بالوجود، فإذن ليس لذلك المباين تأثير لا في الماهية ولا في الوجود ولا في موصوفية الماهية بالوجود، فإذن لا تأثير له أصلاً.

وثالثها: لو أثر شيء في شيء لكان تأثيره فيه إمَّا أن يكون عدمياً، وهو محال؛

لأنه نقيض اللا مؤثرية التي هي عدمية ونقيض العدم وجود، فهو إذن أمر ثبوتي ثم إمَّا أن يكون نفس المؤثر والأثر، وهو محال؛ لأنَّا قد نعقل ذاتيهما مع الذهول عن تلك المؤثرية، والمعقول مغاير لما ليس بمعقول؛ ولأن المؤثرية نسبة بينهما فتكون مغايرة لهما، وإمَّا أن تكون زائدة عليهما فإمَّا أن يكون جوهراً مبايناً عنهما، وهو محال؛ لأن مؤثرية هذا في صفة هذا، وما كان صفة هذا لم يكن مبايناً عنه؛ ولأن الكلام عائد في كيفية تأثير ذلك الجوهر في ذلك الأثر، وإمَّا أن يكون صفة قائمة بذات ذلك المؤثر، لكن كل ما صفة قائمة بالشيء كانت مفتقرة إلى الشيء والمفتقر إلى الغير ممكن لذاته، فتكون مؤثرية ذلك المؤثر في تلك المؤثرية زائدة عليه، ولزم التسلسل.

ولا يقال: المؤثرية صفة اعتبارية لا ثبوت لها في الخارج؛ لأنَّا نقول: حكم الذهن عليه بالمؤثرية إن كان صادقاً مطابقاً فهو في نفسه مؤثر فيعود التقسيم الأول، وإن لم يكن مطابقاً كان ذلك كذباً، وذلك اعتراف بأنه ليس في الوجود مؤثر ولا أثر.

ورابعها: إنه لو افتقر رجحان الوجود إلى المؤثر لافتقر رجحان العدم إلى المؤثر، ولكن ذلك محال؛ لأن العدم نفي محض فيمتنع جعله أثراً لمؤثر.

الجواب عن الأول: إنكم إذا أردتم بقولكم إن تحصيل الحاصل محال: أن إحداثه حال بقائه محال، فقد صدقتم، وإن أردتم به أن إسناد إلى بقائه مؤثر، محال، فلم قلتم ذلك؟

وعن الثاني: إن ما ذكرتموه يقتضي ألَّا يتغير شيء أصلاً؛ لأنه يقال: ذلك الذي تغير إمَّا أن يكون هو الماهية أو الوجود أو الموصوفية، فإن كان هو الماهية فقد صارت الماهية لا ماهية، وكذا القول في الوجود والموصوفية.

وعن الثالث: هب أن الإضافات قد تسلسلت، فأي مجال لزم منه؟

وعن الرابع: إن علة العدم عدم العلة.

إشارة: لا شك في وجود موجودات، فإمَّا أن تكون بأسرها ممكنة أو واجبة أو بعضها واجبة وبعضها ممكنة، والقسم الأول باطل؛ لأن مجموع الممكنات مفتقر إلى كل واحد منه والمفتقر إلى الممكن أولى بالإمكان، فمجموع الممكنات وكل واحد واحد منها ممكن، وكل ممكن فله مؤثرة غيره، فلمجموع الممكنات ولكل واحد منها مؤثر مغاير، والذي يغاير مجموع الممكنات ولكل واحد منها لا يكون ممكناً بل يكون واجباً.

فثبت: أنه لا يمكن كون كل الموجودات ممكناً، بل لا بدّ فيها من واجب.

أمّا القسم الثاني: وهو أن يكون كلها واجباً فذلك أيضاً محال؛ لأنه إن حصل شيئان واجباً الوجود، فلا بدّ وأن يشتركا في الوجوب ويتباينا بالتعين، وما به المشاركة غير ما به الممايزة، فيتركب كل واحد منهما عن الوجوب الذي به يشارك الآخر، والتعين الذي به يباين الآخر، فكل واحد منهما مركب، وكل مركب فإنه يفتقر إلى جزئه وجزؤه غيره، فكل مركب فإنه مفتقر إلى غيره، وكل مفتقر إلى غيره ممكن لذاته، فكل مركب فهو ممكن لذاته، فإذن لا شيء من الواجب بذاته بمركب، فإذن ليس في الوجود إلا واجب واحد.

فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يكون الوجوب وصفاً سلبياً فيكون الاشتراك حاصلاً في السلب ويكون الامتياز بتمام الماهية، وذلك لا يقتضي التركب؟ والذي يدل على كون الوجوب سلبياً وجوه:

الأول: إن ثبوت الامتناع للممتنع واجب لكن الامتناع عدمي، إذ لو كان ثبوتياً لكان الممتنع الموصوف به ثابتاً، وإذا كان الامتناع عدمياً وقد وصفنا ثبوته للممتنع بأنه واجب، فلو كان الوجوب ثبوتياً لزم وصف العدم بالوجود، وهو محال.

الثاني: إن الوجوب لو كان موجوداً لكان مساوياً لسائر الموجودات في الوجود وممتازاً عنها بالماهية وكان وجوده زائداً على ماهيته، فاتصاف ماهيته بوجوده إن كان ممكناً قدح ذلك في تحقق الوجوب، وإن كان واجباً كان وجوب الوجوب زائداً عليه، ولزم التسلسل.

الثالث: إن الوجوب لو كان أمراً موجوداً لكان إمّا أن يكون نفس الذات، وهو محال؛ لأنه يلزم أن يكون قولنا الذات واجبة جارياً مجرى قولنا: الذات ذات وقولنا: الوجوب وجوب؛ ولأن الوجوب معلوم وتلك الذات مجهولة فالوجوب ليس نفس الذات، وإمّا أن يكون جزء لتلك الماهية، وهو محال، وإلا لكانت مركبة فتكون ممكنة لا واجبة أو صفة خارجية، لكن كل صفة خارجية فهي مفتقرة إلى الموصوف والمفتقر ممكن، فيكون الوجوب ممكناً لذاته واجباً لغيره، فقبل ذلك الوجوب وجوب آخر فيجتمع في الذات الواحدة وجوبان ثم الكلام في الثاني كما في الأول، فيكون هناك وجوبات غير متناهية، وهو محال.

الرابع: إنّا ذكرنا في طبقات المتلازمات أن قولنا ممتنع أن يوجد يلزمه واجب ألّا

يوجد، فمفهوم الوجوب قد يصدق على المعدوم، فوجب ألّا يكون الوجوب أمراً ثبوتياً.

سلَّمنا: أن الوجوب أمر ثبوتي لكن لِمَ لا يجوز أن يكون خارجاً عن الماهية، إمَّا لازماً لها أو ملزوماً لها، وحينئذ لا يلزم التركيب؟

سلَّمنا: أن الوجوب أمر ثبوتي ليس بخارج عن الماهية، لكن لم قلتم: إن التعين أمر ثبوتي؟ ولم لا يجوز أن يكون معناه هو أنه ليس غيره؟ والذي يدل على امتناع كونه أمراً ثبوتياً وجوه:

الأول: لو كان التعين أمراً ثبوتياً لكانت التعيُّنات متساوية في ماهية كونها تعيناً، ولكان كل واحد منها مبايناً للآخر بتشخصة، فيلزم أن يكون تعين زائداً عليه، ولزم التسلسل.

الثاني: لو كان التعين زائداً عليه لكان اختصاصه بذلك الزائد موقوفاً على تميزه وتعينه، فلو كان تعينه وتميزه لذلك الزائد، لزم التسلسل.

الثالث: لو كان التعين زائداً عليه لكان كل واحد منهما ممتازاً عن الآخر، فيكون ذلك التعين الواحد لا يكون واحداً، بل واحدين ثم لكل واحد من ذينك الواحدين تعين، فيصير أن أربعة وهلم جراً، ويلزم ألّا يكون التعين الواحد تعيناً واحداً بل تعينات غير متناهية.

الجواب: الوجوب له معنيان:أحدهما: عدم الحاجة إلى الغير، وهذا عدم، والثاني: كون الحقيقة لما هي مقتضية للوجود، وتدعي أن هذا المفهوم أمر وجودي ويدل عليه وجوه:

الأول: إن الوجوب تأكد الوجود وقوته، فلو كان الوجوب عدمياً لكان تأكداً للشيء بنقيضه، وهو محال.

الثاني:إن الوجوب يناقضه اللا وجوب الذي هو محمول على الممتنع الذي يجب أن يكون معدوماً، وعلى الممكن الخاص الذي قد يكون معدوماً والمحمول على المعدوم معدوم، فاللا وجوب معدوم فالوجوب ثبوت ضرورة كون أحد النقيضين موجوداً.

الثالث: إن اقتضاء الوجود نقيض الاقتضاء، ولا شك أن الاقتضاء عدم فيكون ذلك الاقتضاء وجوداً، قوله: ثبوت الامتناع للممتنع واجب.

قلنا: معنى كونه ممتنعاً أنه لا يتصور وجوده، فلما عبرتم عنه بالوجوب أوهم الإشكال.

قوله: يلزم التسلسل في الوجوبات.

قلنا: أي استبعاد في التسلسل للأمور الإضافية؟

قوله: لِمَ لا يجوز أن يكون الوجوب خارجاً عن الماهية، إمّا لازماً أو ملزوماً، قلنا: لا يجوز أن يكون لازماً؛ لأن اللازم مفتقر وممكن وواجب بالغير، فيلزم أن يكون قبل الوجوب وجوب، وأمّا إن كان الوجوب مستلزماً لذلك التعين وكل واجب فهو ذلك المتعين، فواجب الوجود واحد، وهو المطلوب.

قوله: لِمَ لا يجوز أن يكون التعين عبارة عن أنه ليس هو ذلك الآخر؟ قلنا: لوجهين:

الأول: إن كل موجود فهو من حيث هو إنه موجود، والهوية جزء من مفهوم هو، وجزء الثابت ثابت.

الثاني: إن هذه الهوية إذا كانت عبارة عن عدم تلك الهوية، فإن كانت تلك الهوية عدمية كانت هذه الهوية عدم العدم فتكون ثبوتية، وإن كانت تلك الهوية ثبوتية وهذه الهوية تشارك تلك في كونها هوية فوجب أن تكون هذه أيضاً ثبوتية.

قوله: يلزم أن يكون لكل تعين تعين آخر إلى ما لا نهاية، قلنا: لِمَ لا يجوز أن يقال: ماهية التعين إذا انضافت مثلاً إلى ماهية السواد، فتعين كل واحد منهما هو الآخر؟ وبهذا الطريق ينقطع التسلسل، وهذا هو الجواب عن الدور وعن الوجه الثالث الذي ذكروه.

فثبت بما ذكرنا: أنه لا بدّ من وجود واجب واحد، وأن ما عداه ممكن مفتقر إلى الواجب، وهذه القاعدة هي القطب. وبالله العون والتوفيق.

إشارة: إن واجب الوجود لكونه واجب الوجود يلزمه أشياء:

أ - ليس بعرض؛ لأن كل عرض محتاج إلى المحل، ولا شيء من الواجب لذاته محتاج.

ب - ليس بمادة ولا صورة؛ لأن كل واحدة منهما مفتقرة إلى الأخرى ولا شيء من الواجب بمفتقر.

ج - لا يقبل التغير؛ لأنه من حيث هو هو، إن كان كافياً في ثبوت شيء أو عدمه

وجب أن يدوم ذلك الثبوت أو العدم بدوام ذاته، فإن لم يكفه فلا بدّ من الغير، فإذن ذاته لا تنفك عن وجود ذلك الغير وعدمه المفتقرين إلى وجود ثالث وعدمه، والمتوقف على المتوقف على الغير متوقف على الغير فيكون ممكناً لذاته، وكل ما يقبل التغير في شيء من صفاته ممكن لذاته، والواجب لذاته ليس بممكن لذاته، فإذن كل ما يقبل التغير في شيء من صفاته ممكن لذاته، فالواجب لذاته ليس بممكن لذاته، فإن كل ما يقبل التغير في شيء من صفاته فهو ليس بواجب الوجود لذاته.

د - أزلي أبدي؛ لأنه من حيث هو هو موجود، فيكون موجوداً أبداً؛ ولأنه لو قبل العدم لتوقف وجوده على عدم سبب العدم، فيكون متوقفاً على الغير.

هـ - إنه في ذاته فرد؛ إذ لو كان مركباً لكان مفتقراً إلى جزئه وجزؤه غيره، فيكون مفتقراً إلى الغير فيكون ممكناً، فإن قيل: إنه موجود لا في موضوع فيكون جوهراً فيكون تحت جنس فيكون مركباً، قلنا: الجوهرية ليست من المقومات؛ لأنها عبارة عن خدم الحاجة إلى الموضوع، والعدم لا يكون مقوماً، ثم يتفرع على هذا الأصل أشياء:

فـ أ - واجب الوجوب واحد، إذا كان أكثر من واحد لكانا مشتركين في الوجوب ومتباينين في التعين، وكل واحد منهما مركب لا فرد.

ب - ليس بمتحيز؛ لأن كل متحيز منقسم بحسب الكمية على مثبت في نفي الجزء وينقسم بحسب الماهية إلى المادة والصورة ولا شيء من المنقسم بفرد؛ ولأنه لو كان جسماً لساوى سائر الأجسام في الجسمية، فإن لم ينفصل عنها بفصل ذاتي كان حكمه حكمها، وإن انفصل عنها بفصل ذاتي كان مركباً.

واعلم أن كونه غير متحيز يستلزم أمرين:أحدهما: ألّا يكون في جهة، والآخر: أن يكون مجرداً فيكون عاقلاً ومعقولاً.

ج - لا يمكن تعريفه؛ لأن تعريف الشيء بنفسه محال؛ لامتناع كون العلم به متقدماً على العلم به ولا بجزئه؛ لأن الفرد لا جزء له فلا يمكن تعريفه بجزء ولا بالخارج عنه؛ لأن الوصف الخارجي لا يمتنع من حيث هو إنه يكون مشتركاً فيه من الماهيات المختلفة، فهو من حيث هو لا يفيد تعريف الماهية المعينة إلا إذا عرف بالبديهة أو بالبرهان اختصاص الماهية به، لكن العلم بهذا الاختصاص موقوف على معرفة الماهية، فلو استفيد معرفة الماهية من ذلك الاختصاص لزم الدور.

ثم نقول: المعلوم لنا منه الآن ليس إلا أنه ليس كذا ولا كذا، وأنه الذي يكون

مبدأ لكذا وكذا والسلوب والإضافات مغايرة للماهية المحكوم عليها بتلك السلوب والإضافات، فحقيقته الآن غير معلومة لنا، وهل يمكن أن يحدث للنفس قوة إدراكية نسبتها إلى تلك الحقيقة المخصوصة نسبة الباصرة إلى الضوء والسامعة إلى الصوت؟ هذا مجوز فإن حصل فهو رؤية الله تعالى.

د - ليست ماهيته المعينة نفس الوجود من حيث إنه هو إن اقتضى أن يكون عارضاً للماهية وكل وجود كذلك، وإن اقتضى اللا عروض وكل موجود كذلك، فالممكن إمَّا ألَّا يكون موجوداً، وإن كان موجوداً فموجوديته نفس ماهيته، هذا خلف.

وإن لم يقتض واحداً من هذين الضدين لم يتصف بأحدهما إلا لمغاير، فواجب الوجود لا يصير هو هو إلا لغيره، هذا خلف؛ ولأن ماهيته غير معلومة حال ما وجوده معلوم فوجب التغاير؛ ولأن كونه مصدراً لغيره إن كان؛ لأنه وجود، فكل وجود كذلك أوله قيد سلبي، فيكون السلب مبدأ لمبدئية واجب الوجود، والذي يقال: من أنه يلزم تقدم الماهية بالوجود على الوجود غير لازم؛ لأن الماهية الممكنة قابلة لوجودها والقابل متقدم على المقبول، فهذا التقدم ليس بالوجود فكذا فيما نحن فيه.

هـ - لو حل في ذاته صفات لكانت تلك الصفات إمَّا واجبة لذاتها فيكون واجب الوجود أكثر من واحد، أو ممكنة لذاتها فتكون واجبة به فتكون ذاته فاعلة لها وقابلة لها وذلك ممتنع؛ لأن الفرد لا يكون قابلاً وفاعلاً معاً، ونقضوه عليهم بالصورة المعقولة المرتسمة في ذاته والإضافة العارضة في ذاته كالمبدئية.

إشارة: إلى الصفات الثبوتية: وفيها أبحاث:

ف أ - المشهور أن القادر هو الذي يصيح منه الفعل والترك معاً والأقدمون منعوه؛ لأن كل ما لا بدّ منه في المؤثرية، إن حصلت وجب ترتب الأثر عليه وإلا بقى ممكناً، فافتقر في المؤثرية إلى قيد زائد، وكل ما لا بدّ منه في المؤثرية لم يكن كل ما لا بدّ منه في المؤثرية، وإن لم يحصل كل تلك الأمور امتنع حصول الأثر، وإلا فالقيد المتخلف غير معتبر في المؤثرية، فلم يكن الاختلاف واقعاً في شيء لا بدّ منه في المؤثرية، ولأن القادر حال مؤثريتة في الأثر يمتنع ألَّا يؤثر، فإمكان اللا مؤثرية غير معتبر في القادرية.

ب - المشهور إن يؤثر بالقصد، فقبل وجود المقصود إن لم يكن أولى له من عدمه فهو غير مقصود، وإن كان أولى فهو ناقص لذاته مستكمل بغيره، والذي يقال: إنه إنما قصده؛ لأنه أولى لغيره ضعيف؛ لأن تحصيل الأولى لغيره إمَّا ألَّا يكون أولى له أو

يكون، ويعود الكلام.

ج - قيل: إنه لا يعقل ذاته؛ لأن التعقل إن فسر بالإضافة فحينئذ يلزم إضافة الشيء إلى نفسه باعتبار واحد، لا يقال: إنه من حيث إنه عالم مضاف إليه ومن حيث إنه معلوم مضاف إليه؛ لأن على هذا التقدير يتوقف إمكان عروض التعقل على هذا التغاير المتوقف على صيرورته عالماً ومعلوماً، المتوقفين على حصول العلم فيلزم الدور، وإن فسر بالصورة المساوية للمعلوم لزم اجتماع المثلين، فنقض ذلك بعلم كل واحد بنفسه.

ومنهم من قال: إنه لا يعقل الكليات؛ لأنَّا سواء فسرنا التعقل بالإضافة أو بالصورة، فإن تعقل الكليات لا بدّ وأن يكون أمراً زائداً على ذات العاقل، وحينئذ يلزم كون الفرد قابلاً وفاعلاً معاً، وهو مخالف؛ لأن هذه التعقلات إن كانت كمالات كانت الذات بدونها غير كاملة، فالواجب ناقص لذاته كامل لغيره وإن لم تكن كمالات وجب تنزيه الواجب عنها.

فأجيب عن الأول: بأنَّا لا نُسلِّم أن الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً معاً، وعن الثاني: بأنَّا لا نقول: إن تلك التعقلات استلزمت كماله، بل نقول كماله استلزم تلك التعقلات، كما لا نقول: مبدئية للمكنات استلزمت كماله، بل نقول: كماله استلزم تلك المبدئية.

ومنهم من قال: يعقل الكليات ولا يعقل الجزئيات؛ لأن تعقل الجزئيات يتغير بتغيرها، وقد بينَّا أن التغير في صفات واجب الوجود محال.

ومنهم من قال: لا يمكن أن يعقل جميع المعقولات وإلا لكان إذا عقل شيئاً، عقل أنه يعقل ذلك الشيء، وأنه يعقل أنه يعقل ذلك الشيء، وهلم جراً إلى ما لا نهاية له، فيكون له تعقلات غير متناهية وله أيضاً بحسب كل واحد منها تعقلات مرتبة غير متناهية لا مرة واحدة، بل مراراً غير متناهية، ولا يدفع هذا بأن العلم بالعلم بالشيء نفس العلم به؛ لأن العلم مغاير للمعلوم، فتعقل العلوم يكون مغايراً لتعقل العلم.

وأجيب عنه: بأن التسلسل الذي بطل بالبرهان هو الذي لا يكون له أول، وأمَّا الذي لا يكون له آخر فلم يبطل.

تنبيه: المرجوع إليه في إثبات واجب الوجود إمَّا الإمكان أو الحدوث أو هما في الذات أو في الصفات فهي ستة وأقواها الإمكان، ثم من الناس من يثبت إمكان

المحسوسات ثم يتوسل به إلى إثبات واجب الوجود، فأمَّا نحن فقد اعتبرنا حال الوجود من حيث هو هو، فوجدنا مقراً واجب الوجود، فكانت هذه الدلالة أصدق وعن الشهيات أبعد.

النمط الخامس
في الصنع والإبداع

وهم قد سبق إلى الأوهام أن علة الافتقار إلى المؤثر هو الحدوث فقط حتى لو فرضناه ممكناً ليس بمحدث لم يكن به افتقار المؤثر، وهذا باطل لوجوه:

أحدهما: إن الحدوث عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم وهي كيفية لذلك الوجود، فتكون متأخرة عن الوجود، المتأخر عن تأثير المؤثر، المتأخر عن احتياج الأثر إلى المؤثر، المتأخر عن علة تلك الحاجة، فالحدوث لا يعقل أن يكون علة للحاجة ولا شرطاً لها ولا شطراً.

وثانيها: إن العدم السابق عدم، والعدم مناف لوجود الأثر ولتأثير المؤثر في الأثر، والمنافي لا يكون شرطاً.

وثالثها: إن العدم السابق فائت عند حصول التأثير، والأثر الفائت لا يكون شرطاً للحاضر.

ورابعها: إن الإمكان علة للحاجة إلى المؤثر وهو من لوازم الماهية، فهو حاصل حال البقاء، فالمحوج إلى المؤثر حاصل حال بقاء الأثر، فالحاجة حاصلة حال البقاء، فالحدث غير معتبر.

وخامسها: إن عدم المعلول لعدم العلة ولا أول لعدم المعلول، فالمعلولية غير مشروطة بالحدوث.

سادسها: إن مسبوقية هذا الوجود بالعدم أمر واجب والواجب لا يفتقر إلى المؤثر، أمّا حصول هذا الوجود لهذه الماهية أمر ممكن، فيكون المفتقر إلى المؤثر هو أن يكون مسبوقاً.

سابعها: إنه لو وجب في الأثر أن يكون مسبوقاً بالعدم لوجب في كون المؤثر مؤثراً في الأثر أن يكون مسبوقاً بالعدم؛ لأن المؤثرية لا تحصل إلا عند حصول الأثر، لكن لا يجب في كل مؤثرية أن تكون حادثة وإلا لافتقر إلى مؤثرية أخرى، ولزم التسلسل، فالمؤثريات لا بدّ وأن تنتهي بالآخرة إلى مؤثرية دائمة، فيكون ذلك الأثر دائماً، وذلك يبطل القول بأن تأثير الشيء في الشيء مشروط بالحدوث.

ثامنها: إنّا إذا فرضنا حادثاً حدث ويكون حدوثه واجباً لذاته قضى العقل عليه مع هذا الفرض بالاستغناء عن المؤثر، ولو فرضناه بحيث يستوي الوجود والعدم بالنسبة

إليه قضى العقل بافتقاره إلى المرجح من غير أن يعتبر حدوثه أو دوامه، فعلِمنا أن المحوج إلى المؤثر هو الإمكان لا الحدوث.

تاسعها: إن علة الحاجة إن كانت هي الحدوث لاستغنت المتحركية عن الحركة والعالمية عن العلم حال دوامها، والمتكلمون لا يقولون به ولا يستغنى العلم عن الحياة حال دوامه.

واحتجوا: أن المؤثر إنما يحتاج إليه لينتقل الشيء من العدم إلى الوجود، وهذا لا يتحقق إلا حال الحدوث.

وجوابه: إن الحاجة إلى المؤثر لأجل أن يترجح أحد الطرفين على الآخر، فمتى كان الطرفان بالنسبة إلى الماهية على السوية حصل الافتقار.

إشارة: كل حادث فإن عدمه قبل وجوده وليس كونه قبله هو نفس العدم، فإن العدم قد يكون قبل وبعد، والقبل لا يكون بعد، فتلك القبلية صفة وجودية فلا بدّ من شيء تكون تلك الصفة عارضة له، والذي تكون القبلية عارضة له هو الزمان، فقبل كل حادث زمان لا إلى بداية.

تنبيه: إذا قلنا: كان الله موجوداً ولا عالم، فمفهوم كان ليس مجرد وجود الله وعدم العالم؛ لأنهما حاصلان في قولنا: سيكون الله ولا عالم، بل مفهوم كان ليس مفهوم سيكون بل مفهومه وجود الله وعدم العالم في زمان انقضى، فإذا كان المفهوم من قولنا: كان الله ولا عالم غير ذي بداية وجب كون الزمان كذلك.

تنبيه: الخالق كان قادراً قبل خلق الزمان أن يخلق حركات تنتهي إلى ذلك الأول بعشر دورات، وأن يخلقها بحيث تنتهي إلى ذلك الأول بعشرين دورة، وإلا فقد انتقل الخالق من العجز إلى القدرة والمخلوق من الامتناع إلى الإمكان، والمفروضان لا يمكن أن يبتدئا معاً وإلّا فالزائد كالناقص، فإذن قبل خلق الزمان إمكان يتسع لعشر دورات ولا يتسع لعشرين، وإمكان آخر أزيد ممكنه منه يتسع لعشرين دورة، ولا يمتلئ بالعشرة واحد إلا مكانين يميز من الآخر لإمكان جزء من الآخر، والعدم المحض ليس كذلك، فإذن قبل ما يفرض أولاً للزمان زمان لا إلى البداية.

إشارة: كل محدث فإنه قبل حدوثه ممكن وإلا فقد انتقل من الامتناع إلى الوقوع، والإمكان مناقض للإمكان الذي يصدق على الممتنع، والصادق على العدم عدم ونقيض العدم ثبوت فالإمكان ثبوتي، وليس هو عبارة عن تمكن القادر من التأثير؛

لأن ثبوت تلك الممكنة مشروط بكون الشيء في نفسه ممكناً وشرط الشيء مغاير له، فالإمكان صفة ثبوتية عائدة إلى ذات الممكن حاصلة قبل حصول الوجود فلا بدّ لها من محل، ثم ذلك المحل إن كان محدثاً افتقر إلى مادة أخرى وإلا فالمادة أزلية والمادة لا تنفك عن الجسمية فالجسم أزلي، فقيل عليه: العقل قضى بإمكان الوجود لا بوجود الإمكان، ويدل عليه وجوه:

أحدها: أن إمكان الشيء حال عدمه إن كان أمراً وجودياً، فإن قام به كان الموجود قائماً بالمعدوم، وإن قام بغيره كانت صفة الشيء قائمة بغيرها.

وثانيها: أن الإمكان لو كان موجوداً لكان إمّا واجباً لذاته، وهو محال؛ لأن الإمكان صفة للممكن والصفة مفتقرة إلى الموصوف، والمفتقر إلى الممكن أولى بالإمكان، وإن كانت ممكنة كان الكلام في إمكانهم كالكلام في الأولى، ولزم التسلسل.

وثالثها: إن واجب الوجود واحد والمادة ممكنة، فإن قام إمكانها بمادة أخرى لزم التسلسل، وإن قام بها لزم الدور؛ لأن وجود المحل سابق على وجود الحال، فيكون وجود المادة سابقاً على إمكانها لكن إمكان الشيء سابق على وجوده فيقع الدور.

إشارة: كل ما لا بدّ منه في كون واجب الوجود مؤثراً، إمّا أن يكون حاصلاً في الأزل أو لا يكون، فإن كان الأول وجب ترتب الأثر عليه دائماً وإلا فيتميز الترتب عن اللا ترتب أن توقف على انضمام قيد إليه، لم يكن الحاصل أولاً كل ما لا بدّ منه في المؤثرية، ثم إنَّا ننقل الكلام إليه مع تلك الضميمة، وإن لم يتوقف فقد ترجح الممكن من غير مرجح، وإن كان الثاني نقلنا الكلام إلى حدوث ذلك القيد المتعبر في المؤثرية ولا يتسلسل، بل ينتهي بالآخرة إلى أن يكون كل ما لا بدّ منه في المؤثرية أزلياً، وحينئذ يعود المطلوب.

والذي يقال: أنه تعالى إنما خصص خلق العالم بالوقت المعين؛ لأنه أراد خلقه فيه، أو لأنه علم أنه لا يحصل إلا فيه، أو لأن المصلحة في خلقه إنما حصلت في ذلك الوقت، أو لأن خلقه قبل ذلك كان ممتنعاً.

فالكل ممتنع؛ لأن مقصود السائل إنما يحصل إذا قال: أن الوقت الذي أراد خلقه فيه وعلم حصوله فيه ما كان حاصلاً في الأزل، أو أحدث ما لا بدّ منه في أحداثه وهو حصول تلك المصلحة، أو انقضاء الأزلية وذلك غير حاصل في الأزل، وكل هذا

اختيار للقسم الثاني من قسمي الدلالة المذكورة، وهو أن كل ما لا بدّ منه في تلك المؤثرية ما كان حاصلاً في الأزل، لكنه قد أبطلناه بأنه لمَّا لم يكن حاصلاً ثم حصل، افتقر حدوثه إلى مؤثر آخر ويعود التقسيم الأول فيه، وأيضاً فهذا الكلام إنما يتم لم تميز وقت عن وقت وذلك عند عدم الوقت محال.

إشارة: صحة وجود الأثر وصحة تأثير المؤثر فيه، إن كان لها أول فقد انتقل من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي، هذا خلف، وأن لم يكن لها أول فالأثر كان ممكن الفيضان عن المؤثر في الأزل، فكيف يحكم عليه مع هذا الإمكان بالامتناع؟

وبعبارة أخرى: امتناع عدم صحة حصول الأثر أو تأثير المؤثر فيه أو هما، إن كان ذاتياً وجب ألَّا يتبدل، وإن كان بالغير فذاك الغير إن كان ممكن الزوال فحينئذ لا يتحقق الامتناع، وإن كان ممتنع الزوال فاما أن يكون لذاته فيعود الدوام أو لغيره، فيقع التسلسل.

إشارة: كون المؤثر مؤثراً في الأثر ليس هو ذات المؤثر ولا ذات الأثر؛ لأنه يصح تعقلهما مع الذهول عنه، ولأنه نسبة بينهما فيكون مغايراً لهما، ثم لك المغاير يمتنع أن يكون حادثاً، وإلا لافتقر إلى تأثير آخر فهو إذن دائم، ويلزم من دوام النسبة دوام المنتسبين.

أوهام وتنبيهات: احتج القائلون بالحدوث بنوعين من الكلام:

النوع الأول من الكلام: بيان حدوث العالم من وجهين:

الأول: ثبت أن كل موجود سوى الواحد ممكن، وكل ممكن مفتقر إلى المؤثر، وهذا الافتقار إمَّا أن يحصل حال البقاء، أو حال الحدوث أو حال العدم، والأول محال؛ لأن الباقي لو استند إلى المؤثر كان ذلك تحصيل للحاصل، وهو محال، فإذن الافتقار إنما يتحقق إمَّا حال الحدوث أو حال العدم، وعلى التقديرين فيلزم القطع بأن ما سوى الواحد محدث كائن بعد أن لم يكن.

الثاني: إن أجسام العالم متناهية وكل متناه فإنه مختص بمقدار يجوز في العقل وجود ما هو أزيد منه وأنقص منه وكل ما كان كذلك، فإنه لا يختص بقدره المعين إلا بواسطة قصد فاعل مختار، وكل ما كان فعلاً لفاعل مختار فهو محدث؛ لأن القصد إلى الإيجاد لا يصح إلا حال الحدوث.

النوع الثاني: بيان أن للحركات بداية، واحتجوا عليه بوجوه:

الأول: إن ماهية الحركة تقتضي المسبوقية بالغير؛ لأن الحركة عبارة عن الانتقال من أمر إلى أمر، وماهية الأزلية تنافي المسبوقية، فالجمع بين الحركة والأزل محال.

وثانيها: إن كل واحد من الحوادث مسبوق بعدم لا أول له، فتلك العدمات بأسرها مجتمعة في الأزل، فلو حصل شيء من الوجودات في الأزل لزم أن يحصل السابق والمسبوق معاً، وهو محال.

وثالثها: إن لم يحصل شيء من الحوادث في الأزل فهو المطلوب، وإن حصل فذلك الشيء إن لم يكن مسبوقاً بغيره كان أولى للحوادث، وإن كان مسبوقاً بغيره كان الأزلي مسبوقاً بغيره، وهو محال.

ورابعها: إن الحوادث الماضية لو لم يكن لها أول لكان قد انقضى ما لا نهاية له، لكن التالي بديهي البطلان فالمقدم مثله.

وخامسها: لو كان الماضي غير متناه لكان حصول اليوم موقوفاً على انقضاء الغير المتناهي، والموقوف على انقضاء غير المتناهي محال، فيلزم أن يكون حدوث اليوم محال، ولما حدث علمنا أن الماضي متناه.

وسادسها: إن الحوادث الماضية إلى زمان الطوفان أقل منها إلى زماننا هذا فلنفرضهما جملتين متناهيتين، ولنفرض تطبيق الطرف الذي يلينا من أحدهما على الطرف الآخر الذي يلينا من الآخر، فإمّا أن تقابل كل مرتبة توجد في الزائد بمرتبة تساويها في الناقص، فيكون النفي مع غيره كهو لا مع غيره أو لا يتقابل، فحينئذ ينقطع الترتيب من ذلك الجانب والزائد يزيد عليه من ذلك الجانب بالقدر الحاصل من زمان الطوفان إلى زماننا، والمتناهي إذا انضم إلى المتناهي كان متناهياً فيكون الكل متناهياً.

أجاب العدميون عن الأول: بأنكم إن عنيتم بتحصيل الحاصل دوام الأثر بدوام المؤثر، فلم قلتم: إن ذلك محال.

وعن الثاني: أنَّا لا نُسلِّم أن مواد الأفلاك قابلة لمقدار أزيد أو أنقص مما وجد.

وعن الثالث: بأن حقيقة الحركة كما أنها متعقلة بـ«من» حتى تستدعى سابقاً فهي أيضاً معلقة بـ«إلى» حتى تستدعى لاحقاً، ثم كما لا يلزم من هذا الكلام وجود مقطع الحركة، فكذا لا يلزم منه وجود مطلع إليها.

وعن الرابع: أن ذلك الكلام قائم بعينه في صحة حدوث الحوادث، فيلزمكم أن تجعلوا للصحة أولاً، وذلك محال؛ لأنه يلزم الانتقال من الامتناع الذاتي إلى الإمكان،

وهو الجواب بعينه عن الخامس.

وأمّا السادس: أن انقضاء ما لا نهاية له إنما يكون ممتنعاً لو ابتداء ذلك الانقضاء من مبدأ معين، أمّا إذا لم يكن كذلك فدعوى امتناعه مصادرة على المطلوب.

وأمّا السابع: فجوابه: أنكم إن أردتم بهذا التوقف أن الشرط والمشروط كانا معدومين، ثم ابتدأ الشرط بالوجود وانقضى منه ما لا نهاية له ثم حصل عقبة المشروط، فنسلم أن هذا ممتنع لكن هذا إنما يتم لو فرضتم لجميع الحوادث أولاً لكن هذا نفس المطلوب، وإن أردتم بأن هذا اليوم لم يوجد إلا بعد انقضاء ما لا نهاية له، ثم زعمتم أن هذا محال فهذا أيضاً مصادرة على المطلوب.

وأمّا الثامن: فجوابه: إن تضعيف الألف مراراً غير متناهية أزيد من تضعيف المائة مراراً غير متناهية، وأيضاً فالزيادة والنقصان من لواحق الموجودات وجملة الحوادث من حيث أنها جملة لا وجود لها في الأعيان ولا في الأذهان، فلا يمكن وصفها بهما فهذا حاصل تحت الفريقين.

إشارة: مفهوم أنه صدر عنه (أ) مغاير لمفهوم أنه صدر عنه (ب) فالمفهومان إن كانا داخلين في ماهية المصدر كانت تلك الماهية مركبة لا مفردة، وإن كانا خارجين كانا لاحقين فكانا معلولين، فيعود التقسيم الأول المذكور فيهما وإن كان أحدهما داخلاً والآخر خارجاً، فالماهية مركبة والمعلول واحد، فعورض ذلك بالقائل الواحد حتى لا يقبل الواحد أكثر من واحد.

إشارة: كل ممكن فإنه من حيث أنه هو يقتضي ألّا يستحق الوجود من ذاته، ويصدق عليه أنه إنما استحق الوجود من غيره، وما بالذات قبل ما بالغير، فلا وجود سابق على الوجود وهذا هو الحدوث الذاتي. والله أعلم بالصواب.

النمـط السادس
في الغايات و مبادئها

تنبيه: إن كان واجب الوجود دائماً إنما يفعل لأجل أن فعله أحسن وأصلح، لكان قد اكتسب بذلك الفعل تلك الأولية، ولكان لو لم يفعله لم يحصل تلك الأولية، فكان يلزم ألَّا يكون غنياً مطلقاً؛ لأنه في اكتساب ذلك الكمال مفتقر إلى الغير وألَّا يكون ملكاً مطلقاً؛ لأن الملك المطلق هو الذي يستغنى عن غيره ولا يستغنى عنه غيره، والمفتقر في الاكتساب الأولوية إلى الغير لا يكون كذلك، وألَّا يكون جواداً مطلقاً؛ لأن الجود المطلق هو إفادة ما ينبغي لا لغرض، وهنا إنما فعل ليستعيض من فعله حصول تلك الأولوية، لكنَّا قد بينَّا أنه كما هو واجب الوجود في ذاته فهو واجب الوجود أيضاً في جميع صفاته في غناه وفي ملكه وفي وجوده، فإذن يمتنع أن يقال: إنما فعل ذلك الفعل؛ لأن الأحسن والأصلح فعله.

وهم وتنبيه: واعلم أن ما يقال من أن فعل الخير واجب حسن في نفسه لا مدخل له في أن يختاره الغني إلى أن يكون الإتيان بذلك الحسن ينزهه ويمجده ويزكيه ويكون تركه ينقص منه ويثلمه، وكل هذا ضد الغني.

إشارة: لمَّا قام هذا البرهان على هذا المطلوب، وكانت آثار العناية ظاهرة في المخلوقات جمعوا بينهما فقالوا: إن علم الله تعالى بأنه كيف ينبغي أن يكون حتى يكون على أفضل أحواله بحسب ما يليق به علمه لدخول ذلك الشيء في الوجود والعناية وهو ذلك العلم، وإذ قد ذكرنا غاية الفعل الإلهي، فلنذكر غاية الحركات السماوية.

تنبيه: قد ثبت أن حركات السماء إرادية فلا بدّ وأن يكون لها غرض؛ لأن العبث لا يكون دائماً ولا أكثرياً، ولا يجوز أن يكون غرضه مصلحة السافلات؛ لأنَّا بينَّا أن كل من فعل فعلاً لغرض فهو مستكمل به، فلو كان فعل العاليات لأجل السافلات لكانت العاليات الكاملة مستكملة بالسافلات الناقصة، وهو محال، فإذن لها غرض آخر، وذلك الغرض: إمَّا أن يكون ممكن الحصول بالكلية، أو ممتنع الحصول بالكلية، أو ممكن الحصول جزءً فجزءً فقط.

والأول: يقتضي انقطاع الحركة عند حصول، هذا خلف.

والثاني: يقتضي أن يكون الطلب عبثاً وحينئذ يجب ألَّا يكون دائماً ولا أكثرياً.

فبقي الثالث: وهو أن يكون ممكن الحصول دائماً بحسب أجزائه وممتنع الحصول بحسب كله وذلك هو الحق، ويتفرع على هذه القاعدة أمور:

أحدها: أن هذا الطلب إنما يمكن في مطلوب يكون بالقوة، ثم إنه لا يمكن خروجه إلى الفعل إلا جزءً فجزء، لكن الفلك بالفعل في جميع الأمور إلا في أيونه وأوضاعه، وأنه لا يمكن استخراجها إلى الفعل دفعة بل جزءً فجزءً، فلا جرم كانت حركاته لأجل أن يكون متشبهاً بالأجزاء الموجودة بالفعل على الإطلاق بقدر ما يليق به.

وأقول: الأولى أن يقال: إن نفسه تعقل الأشياء بالقوة فيكون تحريكها لجرم الفلك؛ لأجل أن يتوسل بتلك الحركات إلى استخراج تلك التعقلات من القوة إلى الفعل، أو يقال: بتحرك لمصلحة السافلات، لا لأن المقصود بالذات هو رعاية تلك المصلحة، بل المقصود بالذات هو التشبه بالعقول المجردة في انتظام مصالح السافلات، وإن لم يحصل التشبه بها في هذا القصد.

وثانيها: إنه متى كان كذلك كان كل عدد يفرض لها بالقوة يكون له خروج إلى الفعل لا محالة ويكون النوع محفوظاً بتعاقب الأشخاص.

وثالثها: إن الفَلك يكون متشبهاً بالأمور التي بالفعل من حيث براءتها عن القوة راشحاً عنه الخير الفائض من حيث هو يشبه بالعالي لا من حيث إنه أفاضه على السافل، ومبدأ ذلك هي التكلات المختلفة الكوكبية التي هي أسباب معدة للمادة السفلية لقبول الآثار من الجواهر العقلية.

تنبيه: لو كان المتشبه به واحداً لكان التشبه في جميع السماوية واحداً، وهو مختلف، ولو كان لواحد منها بالآخر التشابه في المنهاج وليس كذلك إلا في قليل، وهذا ضعيف، لأن المواد السماوية مختلفة بالنوع، فلعل السبب في هذا الاختلاف أن تلك المادة لا تقبل إلا ذلك النوع من الحركة.

وذكر الشيخ على هذه الحجة سؤالاً آخر، وقال: لِمَ لا يجوز أن يقال: المتشبه به واحد فقط، واختلاف جهات الحركات إنما كان للعناية بالسافلات؛ وذلك لأن المقصود من التشبه لما كان حاصلاً بجميع الحركات، وكانت الحركة إلى الجهة الخاصة تقتضي مصلحة السافلات، اقتضت خيريته اختيار تلك الجهة؟

ثم أجاب عنه من وجهين:

أحدهما: لو جاز أن يقال استوت الحركات بالنسبة إليه فاختيار واحد منها لنفع السافلات، جاز أن يقال: استوت الحركة والسكون بالنسبة إليه، فاختيار الحركة لنفع السافلات، وهذا ضعيف؛ لأن عند السكون لا يستخرج الكمال من القوة إلى الفعل، وعند الحركة يستخرج فيمتنع استواؤهما بالنسبة إليه، أمَّا الحركات لاستخراج الكمال من القوة إلى الفعل حاصل فيها بأسرها، فيحصل الاستواء فيمكن أن يكون الترجيح للعناية بالسافلات.

الجواب الثاني: إن الدلالة المذكورة في أصل الحركة ليس للعناية بالسافلات قائمة في جهة الحركة، وهو أن كل من فعل فعلاً لغرض كان مستكملاً، والعالي لا يستكمل بالسافل.

تنبيه: هذا التشبه على مذهب الشيخ عسر؛ لأن المحرك القريب للسماء مبدأ إداري للأفعال الجزئية، فيكون مدركاً للجزئيات فيكون جسمانياً، فلا يمكنه إدراك المجرد، فلا يمكنه التشبه، وعندنا: أن إدراك الجزئيات قد يحصل لغير الجسماني فتزول العقدة.

زيادة تبصرة: الآن ليس ذلك أن تكلف نفسك إصابة كنه هذا التشبه، فإن قوى البشر وهم في عالم الغربة قاصرة عن اكتناه ما دون هذا، فكيف هذا؟ وجوز أن المحرك إذا أراد تشبهاً ينال منه على التجرد أمراً أن يعرض منه في بدنه انفعال يليق بذلك التشبه من طلب الدوام، كما أن نفسك إذا انفعلت برغبة أو رهبة يتبع ذلك الانفعال حركات بدنية، وأنت إذا طلبت الحق بالماجدة فيه فربما لاح لك سر واضح خفي.

إشارة: الزمان غير منقطع أولاً وآخراً وهو من لواحق الحركة فلا بدّ من حركة غير منقطعة أولاً وآخراً، وهي إمَّا أن تكون مستقيمة أو مستديرة، والأول باطل؛ لأنها إن ذهبت إلى غير النهاية فهناك بعد غير متناه، هذا خلف، أو ترجع فتكون منقطعة؛ لأن بين كل حركتين سكوناً.

وذلك أن الميل الذي بحركة إلى ذلك الحد لا بدّ وأن يكون باقياً عند وصوله إليه؛ لأن علة الوصول موجودة عند الوصول، فإذا رجع فلا بدّ من حدوث ميل آخر يحركه عنه، والميلان إنما يوجدان في آنين فبينهما زمان هو زمان السكون، فكل حركة

مستقيمة منقطعة، فالدائمة المستحفظة للزمان هي المستديرة.

إشارة: مبدأ هذه الحركات ليست قوة جسمانية، وبرهانه مبني على مقدمات:

أحدهما: أن القوة الجسمانية المحركة إمَّا أن تكون طبيعية أو قسرية، فإن كانت طبيعية كان تأثير كل تلك القوة في تحريك كل ذلك الجسم وفي بعضه بالسوية؛ لأن الكل والبعض استويا في قبول الأثر وليس في كل واحد منهما معاوق أصلاً، فوجب الاستواء المذكور، بلى، لما انقسمت تلك القوة كتأثير بعضها في تحريك كل ذلك الجسم أضعف من تأثير كلها في تحريك كل ذلك الجسم، وأمَّا إن كانت قسرية ففي المقسور معاوق، والمعاوق القائم بالكل أكثر من المعاوق القائم بالبعض، وكان تأثير ذلك القاسر في تحريك البعض أقوى من تأثيره في الكل.

وثانيها: إن الناقص عن الغير متناه لا يكون غير متناه في جهة انتقاصه، إذا عرفت هذا فتقول: لا يجوز أن يحرك جسم جسماً حركات غير متناهية على سبيل القسر ثم؛ لأنه إذا حرك جزء ذلك الجسم من ذلك المبدأ وجب أن يحركه أكثر فتقع الزيادة في الجانب الآخر، فصير الجانب الآخر متناهياً.

ولا يجوز أن يحرك قوة طبيعية جسمانية تحركات غير متناهية؛ لأن بعض تلك القوة وكلها إذا ابتدأ بتحريك كل ذلك الجسم من مبدأ معين كان تحريك البعض أقل، فيتناهى تحريك بعض القوة وزيادة تحريك كل القوة على بعضها متناه فكان الكل متناهياً.

فثبت: أن مبدأ هذه الحركات السماوية مفارق عقلي.

واعلم أن هذه الدلائل ضعيفة لوجوه:

أحدها: أنه لا بدّ من التفاوت بين تحريك كل القوة وتحريك بعضها، فأمَّا أنه لا تفاوت إلا بالانقطاع، فمن أين؟ ولِمَ لا يجوز أن يحصل ذلك بالتفاوت بالبطء والسرعة فيكون تحريك بعض القوة لكل الجسم أبطأ من تحريك كلها لكله؟ ثم إنهما مع ذلك التفاوت يبقيان أبداً.

وثانيها: وهو أن بقاء ذات القوة الجسمانية وبقاء كونها مؤثرة في الحركة وبقاء الجسم قابلاً لتلك الحركة ممكن أبداً، وإلا فيلزم الانتقال من الإمكان إلى الامتناع، وإذا ثبت الإمكان بطل القول بامتناع الدوام.

وثالثها: إنَّا نعلم بالبديهة أن الأرض لو بقيت على طبيعتها أبداً لبقيت في المركز

أبداً بطبيعتها، والمقدم حق أنه ممكن فالتالي كذلك.

وهم وتنبيه: محرك السماء إن كان عقلياً صاحب الإدراكات الكلية، امتنع أن يكون مبدأ للأفعال الجزئية لما ثبت أن الذاتي الكلي لا يصدر عنه فعل جزئي، وإن كان جسمانياً كونه مبدأ للحركة الدائمة.

وجوابه: إن هذا السؤال غير وارد علينا؛ لأن عندنا أن المجرد يمكن أن يكون مدركاً للجزئيات.

أمَّا الشيخ فإنه أجاب عنه: بأن المجرد مبدأ بعيد لهذه الحركة والملاصق قوة جسمانية، ثم إنها لا تزال تنفعل عن ذلك المبدأ المفارق وتفعل، ولمَّا كان تأثير ذلك الفارق في تلك القوة الجسمانية متصلاً أبداً، كان ما يتبع ذلك التأثير أيضاً متصلاً.

واعلم أن قبول الانفعالات الغير المتناهية غير التأثير الغير المتناهي، والتأثير المتناهي على سبيل الوساطة غير تأثيره على سبيل المبدئية، وإنما امتنع في الأجسام أحد هذه الثلاثة فقط.

تنبيه: ظن بعضهم أن هذه المحركات تتحرك بالعرض؛ لأنها في أجسام وهذا خطأ؛ لأن المبدأ الأصلي ليس بجسم ولا حال في الجسم، وكل ما كان كذلك امتنع أن يكون متحركاً.

إشارة: الأول فرد فلا يكون مبدأ إلا لواحد بسيط وهو ليس بعرض؛ لأن كل عرض مسبوق بالجوهر والمعلول الأول غير مسبوق بممكن آخر فهو جوهر وهو ليس بجسم؛ لأن كل جسم مركب عن الهيولى والصورة ومسبوق بهما، والمعلول الأول ليس بمركب ولا مسبوق بممكن آخر ولا هيولى؛ لأن الهيولى من حيث هي هي قابلة، والمعلول الأول فاعل لما بعده والواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً معاً، ولا صورة؛ لأن الصورة مفتقرة في ذاتها إلى الهيولى فتكون مسبوقة بها، والمعلول الأول غير مسبوق بممكن آخر ولا نفعاً؛ لأنها إنما تفعل بواسطة الآلة، فلا تكون فاعلة الآلة والمعلول الأول مبدأ لما عداه من الممكنات، فالمعلول الأول إذن عقل محض.

تنبيه: قد يمكنك أن تعلم أن الأجسام الكريه العالية فلكها وكوكبها كثيرة العدد، فيلزم على الأصول السالفة أن يكون لكل جسم منها كان فلكاً محيطاً بالأرض موافق المركز أو خارج المركز أو فلكاً غير محيط، مثل: التداويرات أو كوكبها شيئاً هو مبدأ حركته المستديرة على نفسه لا يتميز الفلك في ذلك عن الكوكب، وأن تكون الكواكب

تنتقل حول الأرض بسبب الأفلاك التي هي مركوزة فيها، لا بأن تتخرق لها أجرام الأفلاك.

ويزيدك في ذلك بصيرة: حال القمر في حركته المضاعفة وأوجه وحال عطارد في أوجه، وأنه لو كان هناك انخراق بوجهه جريان الكواكب أو جريان تلك تدويره لم يكن ذلك كذلك، ويعلم أنها كلها في الحركة الشرقية التشبيهية على قياس واحد، وأنه لا يجوز أن يقال: السافل منها معشوقة الخاص هو ما فوقه، وأنها لمَّا اختلفت في أوضاعها أو مواضعها أو حركاتها اختلافاً لازماً، امتنع كونها من طبيعة واحدة، بل طبائع شتى، وأن جمعها كونها بالقياس إلى الطبائع العنصرية طبيعة خامسة، فبقى أن ينظر هل يجوز أن يكون بعضها سبباً قريباً للبعض في الوجود أم أسبابها تلك الجواهر المفارقة؟

هداية: لا يجوز أن يكون الحاوي علة لوجود المحوي وإلا لكان الحاوي متقدماً على وجود المحوي، فيكون وجود الحاوي مقارناً لإمكان عدم المحوي، ووجود الحاوي مع عدم المحوي هو الخلاء، فيكون الخلاء ممكننا لذاته وقد كان ممتنعاً لذاته، وهذا خلف، وإمَّا أن يكون المحوي علة للحاوي الذي هو أشرف وأقوى وأعظم منه فقير مذهوب إليه بوهم ولا ممكن.

فإن قيل: القول بأن عدم الخلاء واجب بغيره لازم عليكم أيضاً من وجهين:

أحدهما: أن الحاوي والمحوي جميعاً بحسب اعتبار تقسيمهما غير واجبي الوجوب، فخلو مكانيهما غير واجب الوجود.

والثاني: إن وجود الحاوي والعقل الذي هو علة وجود المحوي معاً وما مع القبل قبل، فالحاوي قبل المحوي.

والجواب عن الأول: إن الحاوي والمحوي إذا أخذا معاً ممكننين لم يكن هناك تحدد لشيء ولا مكان إن لم يملاء حصل خلاء، إنما يعرض ما ذكرناه إذا كان محدد فيلزم مع تحديده أن يكون الحد محيطاً بملاء، أو غير محيط به فيكون خلاء.

وعن الثاني: إن تقدم العلة على المعلول ليس بالزمان حتى يلزم أن يكون ما مع القبل قبل، بل بالعلية وما مع العلية ليس بعلة، فما مع القبل بالعلة لا يجب أن يكون قبل.

إشارة: لو كان الجسم علة لجسم لكان إمَّا أن يكون علة له بحسب هيولاه، وهو

محال؛ لأن الهيولى قابل والشيء الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً معاً ولا بحسب صورته؛ لأن الصورة الجسمانية إنما تفعل فيما يقرب من محلها أولاً فأولاً؛ لأن تأثيرها في البعيد عن محلها لو كان كتأثيرها في القريب من محلها لم يكن لها اختصاص بذلك المحيل، فلا تكون الصورة الجسمانية صورة جسمانية إذا ثبت هذا، فلو كانت صورة جسمانية علة لجسم لكانت علة أولاً لهيولاه ولصورته، لكن تأثير الصورة الجسمية إنما يكون فيما يقرب من محله وذلك على الهيولى من حيث هي هي محال، والصورة من حيث هي هي محال، فالصورة الجسيمة لا تكون على الهيولى ولا للصورة ولا للجسم.

هداية وتحصيل: قد ثبت وجود جواهر غير جسمانية، وثبت أن واجب الوجود واحد فما عداه يكون ممكناً ومعلولاً لواجب الوجود، وثبت أن الأجرام السماوية معلولة لجواهر غير جسمانية، وثبت أن واجب الوجود لا يجوز أن يكون مبدأ لاثنين معاً، فوجب أن يكون المعلول الأول جوهراً عقلياً واحداً، وأن يكون سائر العقول بتوسط ذلك الواحد والسماويات بتوسط العقليات.

زيادة تحصيل: إمَّا أن يقال: إنه لا يحصل من كل واحد إلا واحد، فيلزم ألَّا يوجد موجودان إلا وأحدهما علة للآخر، هذا خلف، أو ينتهي إلى واحد يصدر عنه موجودان معاً، ولنفرض أنه هو المعلول الأول لكن كل ما كان مصدراً لمعلولين ففيه تركب، ففي المعلول الأول تركب، فإمَّا أن يكون ذلك التركب صادراً عن واجب الوجود فيكون قد صدر عنه أكثر من واحد، وهذا خلف، أو عن ماهيته مركبة وهي صادرة عن واجب الوجود، فقد صدر عنه أكثر من واحد، هذا خلف، أوله من واجب الوجود حصل كثرة باعتبارها يمكن أن يكون واجب الوجود، حصل كثرة باعتبارها يمكن أن يكون مصدراً لمعلولين معاً، وهذا هو الحق.

لكن له من ذاته الإمكان ومن وجب الوجود الوجود، فهو بما أنه ممكن أن يكون مصدراً لشيء وبما أنه واجب مصدراً لشيء آخر، ويجب جعل الأشراف علة للأشرف والوجوب أشرف من الإمكان، فوجود العقل الأول علة للعقل الثاني ووجوبه به علة للنفس وإمكانه علة للفلك الأقصى.

وعلى هذا الترتيب يصدر عن كل عقل ونفس وفلك حتى ينتهي إلى العقل الأخير، ولا يلزم أن يستمر ذلك الإيجاب إلى غير النهاية؛ لأن تلك العقول مختلفة

بالماهيات، فلعل ماهية العقل الأخير لم تكن صالحة لاقتضاء عقل وفلك أصلاً، وربما قالوا: إنه بما يعقل من ذاته يكون مبدأ لشيء وبما يعقل الأول يكون مبدأ لشيء آخر، هذا ما قالوه، وهو في نهاية السقوط لوجوه:

أحدهما: أن إمكانه إن كان موجوداً، فإمّا أن يكون واجباً لذاته فوجب الوجود أكثر من واحد؛ لأن المفتقر إلى الممكن كيف يجب؟ وإن كان ممكناً فإمّا ألّا يكون له مؤثر، وهو محال، أو يكون له مؤثر، وهو واجب الوجود، فيكون قد صدر عنه أمران: أحداهما: ذلك الإمكان، والآخر: ذلك الوجود، وإن لم يكن موجوداً استحال جعلة علة للفلك الموجود.

وثانيهما: أن الإمكانات متساوية وكذا الوجودات، فلو كان الإمكان أو الوجود علة لشيء لكان كل إمكان ووجود علة لذلك الشيء، فوجب أن يكون إمكان كل شيء ووجوده علة لفلك وعقل، بل يكون إمكان الفلك علة لوجوده فيكون الفلك موجوداً لذاته، فلا يكون الممكن ممكناً.

وثالثها: هب أنكم فرعتم العقل والفلك على هاتين الجهتين لكن الفلك ليس موجوداً واحداً، بل مجموعاً مركباً من الهيولى والجسمية والصورة الفلكية ومن كل واحد من المقولات التسعة نوع أو أنواع، فيكف تتوزع هذه الأشياء الكثيرة على الاعتبار الواحد فإن ذلك يقتضي أن يصدر عن الجهة الواحدة أكثر من الواحد؟

ورابعها: لِمَ لا يجوز أن يصدر عن كل عقل واحد فقط إلى ألف مرتبة ثم من هناك يبتديء الترتيب الذي ذكرتم؟ وعلى هذا الوجه لا يمكنكم معرفة عدد هذه العقول.

وخامسها: ألستم أسندتم جميع ما في عالم الكون والفساد من الصور والمواد والأغراض التي لا نهاية لها إلى العقل الفعال، وقلتم: المستند إليه هو الوجود وهو أمر واحد، والاختلاف إنما جاء من الماهيات وهو غير معلول؟ فلِمَ لم تقولوا ذلك في واجب الوجود، وهو أنه يتنوع الوجود الفائض على كل الممكنات والاختلاف إنما جاء من الماهيات؟

فأمّا تقرير الثاني الذي قالوه: وهو أن العقل الأول بما يعقل ذاته مبدأ لفلك، وبما يعقل الأول مبدأ لعقل، فضعيف أيضاً؛ لأن عقله لذاته وعقله الأول كانا هو نفس إمكانه ووجوده فقد عاد الكلام الأول، وإن كانا مغايرين لهما عاد البحث في

كيفية وجودها.

والحق: أن هؤلاء الأفاضل إنما وقعوا في هذه الظلمات لاعتقادهم أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد لكنَّا بينَّا ضعف دليلهم، فالحق أنه سبحانه وتعالى مبدأ لوجود جميع الموجودات، وقد بينَّا أيضاً أنه مبدأ لماهية جميع الممكنات، فالمؤثر في ماهية كل شيء ووجود هو، إلا أن هذه الماهيات بعضها مشروط بالبعض، فلا جرم وجود كل موجود على ما يمكن وجوده إن كان باقياً فمع البقاء، وإن كان متغيراً فمع التغير والحوادث العنصرية مشروطة بالاتصالات الكوكبية، فقوله تعالى: ﴿**وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ**﴾ [الحجر:21] إشارة إلى أن به ومنه كل ماهية ووجود، وقوله تعالى: ﴿**وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ**﴾ [الحجر:21] إشارة إلى اشتراط البعض بالبعض، ومما يقوي ما ذكرناه وجوده:

أحدها: إن ما عداه ممكن، والممكن قابل والواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً.

وثانيها: إن الإمكان محوج إمَّا إلى علة غير معينة أو إلى علة معينة.

والأول باطل؛ لأن غير المعين لا وجود له في نفسه، وما لا وجود له في نفسه امتنع احتياج غيره في وجوده إليه، فإذن الإمكان محوج إلى علة معينة لكن الإمكان في جميع الممكنات واحد ولازم الواحد واحد، فإذا أحوج الإمكان إلى شيء معين، فقد أحوج كل إمكان إلى ذلك الشيء، لكن لا بدّ من الاعتراف بأن إمكاناً أحوج واجب الوجود، فيلزم أن يكون كل إمكان لكل ممكن محوجاً في وجوده إلى واجب الوجود فالكل به ومنه، وهو المراد من قوله تعالى: ﴿**اللهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ**﴾ [النور:35] ﴿**وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ**﴾ [ق:16] بل هو أقرب إلى كل ماهية من تلك الماهية إلى نفسها؛ لأنه الواسطة في صيرورة كل شيء هو هو، والواسطة أقرب من ذي الواسطة.

وثالثها: إن ذلك أدخل في جلال الله تعالى وعِظم شأنه، على ما قال الله تعالى: ﴿**إِن كُلُّ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْداً**﴾ [مريم: 93].

إشارة: قال: فيجب أن يكون هيولى العالم العنصري لازماً عن العقل الأخير، ولا يمتنع أن يكون للأجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولا يكفي في الاستقرار لزومها ما لم يقرن بها الصورة، وأمَّا الصورة فتفيض أيضاً من ذلك العقل، وهي إنما تختلف بسبب اختلاف استعدادات الهيولى وبسبب اختلاف تلك الاستعدادات

اختلاف التشكلات الكوكبية والاتصالات السماوية، فبهذا الطريق تفيض الأعراض المختلفة والنفوس النباتية والحيوانية والناطقة من العقل الذي هو آخر العقول.

ولقائل أن يقول: إن قويت الاتصالات الملكية على إفادة الاستعدادات المختلفة لهيولى هذا العالم، فلِمَ لا تقوى على إفادة الصور والأعراض؟ **فإن قلتم:** المراد من حصول الاستعدادات فيضان الغرض المعين عن واهب الصور على المادة السفلية مشروط بحصول الاتصال الكوكبي المعين.

وعلى هذا الطريق لا يكون شيء من الاتصالات الكوكبية مؤثراً، فتقول: فلِمَ لم تقولوا هذا الكلام في فيض واجب الوجود يكون المبدأ المطلق للمفارقات والمقارنات والعلويات والسفليات هو هو؟ **﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ اللهِ إِلَهاً آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَا وَجْهَهُ لَهُ الحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾** [القصص:88].

النمط السابع
في التجريد

تبصرة: النفس الناطقة غنية في أفعالها عن البدن، فتكون غنية في ذاتها عنه.

بيان اللا أول: أنها لو عقلت بالآلة البدنية لكان كلما عرض للبدن كلال وجب أن يعرض للقوة العاقلة كلال، وليس كذلك؛ لأن البدن بعد الأربعين يأخذ في الكلال مع أن القوة العاقلة هناك تأخذ في الكمال.

وأمَّا أنه قد لا تكل القوة العاقلة عند كلال البدن، فذلك لا يدل على أن القوة العاقلة بدنية لاحتمال أن يكون ذلك لا لأنها بدنية؛ بل لأن استعمالها بتدبير البدن منعها من الإدراكات للعقلية.

وأيضاً فلو كان أدركها بالآلة لما أدركت نفسها ولا آلتها، ولا إدراكها لنفسها ولا لآلتها؛ لأنه ليس بينها وبين هذه الأشياء آلة، وإذا ثبت أنها في فعلها غنية عن البدن وجب أن تكون في ذاتها غنية؛ لأن الفعل فرع على الذات.

زيادة تبصرة: القوى البدنية تكل عند تكرر الفعل ولا تشعر بالضعف حال شعورها بالقوى كالرائحة الضعيفة أثر القوية، والعقلية قد تكون بخلاف ما وصف.

زيادة تبصرة: لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم من قلب أو دماغ لكانت دائمة التعقل له أو دائمة اللا تعقل؛ لأنها عقلته بعد أن لم تكن عاقلة له لاستدعت بذلك حدوث صورة المعقول فيها، وهي حالة في تلك الآلة، والحال في الحال في الشيء حال في الشيء، فالصورة المساوية في تمام الماهية لتلك الآلة تكون حالة فيها، فيلزم الجمع بين المثلثين، وهو محال.

ولقائل أن يقول: قولكم القوة العقلية لو عقلت الآلة بعد أن لم تكن عاقلة له لزم حدوث صورة تلك الآلة في تلك القوة ممنوع؛ لأن هذا إنما يتم إذا ثبت أنه لا معنى للتعقل إلَّا نفس تلك الصورة، أمَّا إذا قلنا: بأن التعقل عبارة عن حالة إضافية تحصل للشاعر بالنسبة إلى المشعور به لم يلزم من حدوث التعقل حدوث الصورة، وأنتم دللتم على أنه لا بدّ في التعقل من حضور صورة المعقول لكنكم ما دللتم على أن التعقل هو نفس تلك الصورة، وأنه لا حاجة فيه إلى تلك الإضافة.

سلمنا: أنه لا معنى للتعقل إلا تلك الصورة، لكن تلك الصورة لا تكون مساوية للمعقول من جميع الوجوه وإلا لكانت الصورة العقلية من السماء نفس السماء، وذلك

لا يقوله عاقل، وإذا لم يكن التساوي من جميع الصور حاصلاً لم يلزم من اجتماع الصورتين محال.

إشارة: إذا ثبت استغناء النفس عن البدن في ذاتها وجب ألّا تموت عند موت البدن، ويدل عليه وجهان:

الأول: إن سبب العدم إمَّا أن يكون عدم السبب أو عدم الشروط أو وجود الضد، والأول غير حاصل ها هنا؛ لأن سبب وجود النفس الناطقة هو الجوهر العقلي الباقي أبداً، والثاني غير حاصل؛ لأن النفس غنية في ذاتها وصفاتها عن البدن، والثالث غير حاصل؛ لأن وجود الضد إنما يعدم إذا طرأ من محله، والنفس جوهر قائم بالذات لا محل له.

والثاني: إن كل ما يصح عليه الفساد فصحة فساده حاصل قبل فساده وتلك الصحة لا بدّ لها من محل، وليس محل تلك الصحة هو هو؛ لأن محل تلك الصحة ممكن الحصول مع حصول الفساد ووجود الشيء غير ممكن الحصول مع فساده، فذلك المحل شيء آخر فيه يحصل صحة فساده وصحة وجوده وهو المسمى بالمادة، وكل ما صح عليه الفساد فله مادة، ولهذا السبب صح الفساد على الصورة والأغراض.

إذا ثبت هذا قلنا: لو صح الفساد على النفس لكانت النفس مركبة من المادة والصورة، وبالآخرة تنتهي إلى مادة أخيرة فهي قابلة للفساد، لكن النفس مجردة فإنها قابلة ومادة الشيء المجرد مجرد، فتلك المادة مجردة وكل مجرد فإنه عاقل ومعقول فتلك عاقلة ومعقولة، فالنفس ليست إلا هي فالنفس باقية.

وهم وتنبيه: منهم من زعم أن الجوهر العاقل إذا عقل أشياء اتصل بتلك الصورة العقلية، ومنهم من زعم أنه إذا عقل شيئاً فقد اتصل بالعقل الفعال، وهو عند اتصاله بالعقل الفعال يتحد به ويصير هو هو.

واعلم أن القول بالاتحاد باطل؛ لأن حال الاتحاد إن كان موجودين فهما اثنان لا واحد، وإن عدما فليس هناك اتحاد بل حدث ثالث ولو بقى أحدهما وفي الآخر، فالباقي يستحيل أن يكون غير الباقي، فالاتحاد على كل التقديرات باطل، وظهر أن كل ما يعقل ذات موجودة يتقرر فيها الخلايا العقلية تقرر شيء في شيء آخر.

تنبيه: الصور العقلية قد يجوز بوجه ما أن تستفاد من الصور الخارجية كما تستفيد صورة السماء من الماء، وهو التعقل الانفعالي، وقد يجوز أن تسبق الصورة أولاً

إلى الصورة العاقلة، ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما تعقل شكلاً، ثم تجعله موجوداً وهو التعقل الفعلي، وكل واحد من الوجهين يجوز أن يحصل للشيء من ذاته تارة ومن غيره أخرى، وتعقل واجب الوجود يجب أن يكون فعلياً ذاتياً.

إشارة: واجب الوجود يعقل ذاته؛ لأنه مجرد عن المادة فتكون له ذاته وكل مجرد له مجرد فإنه يعقله، فإذن هو يعقل ذاته وذاته لذاته علة لما بعد، فيعقل من ذاته أنه علة لغيره فيعقل غيره، وبهذا الطريق يعقل سائر الأشياء في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولاً وعرضاً.

فإن قيل: إذا كان واجب الوجود يعقل الأشياء، وزعمت أن العاقل لا يتحد بالمعقول فهناك صور كثيرة حالة في ذاته، وتلك الصور ممكنة فتكون معلولة لذاته فذاته البسيطة قابلة وفاعلة معاً، وهو محال.

واعلم أنه لا جواب عنه إلا بالتزام أن البسيط يكون قابلاً وفاعلاً معاً، وذلك لا يأتي إلا بالتزام أن الواحد يصح أن يصدر عنه أكثر من الواحد.

إشارة: إدراك الأول للأشياء من ذاته في ذاته هو أفضل أنحاء كون الشيء مدركاً ومدركاً ويتلوه إدراك الجواهر العقلية، أمّا إدراكها لعللها فبإشراق عللها؛ لأن العلم بالمعلول لا يفيد العلم بالعلة، وأمّا إدراكها لمعلولاتها فمن ذواتها؛ لأن العلم بالعلة يفيد العلم بالمعلوم، والمرتبة الثالثة: الإدراكات النفسانية التي هي نقش ورسم عن طابع عقلي متبدد المبادئ المناسب.

إشارة: جميع الجزئيات منتهية في سلسلة الحاجة إلى واجب الوجود، قد عرفت أن العلم بالعلة يفيد العلم بالمعلول، فيلزم من علمه بذاته علمه بجميع الجزئيات والتفاصيل، ولكن الشيء الذي يعلم سببه يعلم كلياً، فالجزئيات بأسرها معلومة للأول بوجه كلي، مثل أن يعلم أنه متى انتهى القمر بسيره إلى موضع كذا صارت الأرض بينه وبين الشمس حائلة، فيجب أن يصير منخسفاً، فهذا العلم حاصل سواء كان الكسوف حاصلاً أو لا يكون.

إشارة: العلم بأن الخسوف حاصل الآن إن بقي بعد زوال ذلك الخسوف كان جهلاً، وهو على الله تعالى محال؛ ولأنه لما كان علماً والآن صار جهلاً فقد تغير، وإن لم يبق فقد تغير.

وقد دللنا على أن التغير في صفات الله تعالى محال، وليس لأحد أن يقول: العلم

بأن العلم حاصل الآن النفس العلم بأنه كان حاصلاً عند انقضائه؛ لأن ذلك باطل، ويدل على بطلانه وجوده:

أحدها: أنه لو كان أحد العلمين نفس الآخر لقام مقامه، لكن العلم بأنه غير حاصل الآن لا يمكن أن يحصل عند وجوده، والعلم بأنه حاصل الآن لا يمكن أن يحصل عند عدمه، فلما امتنع قيام كل واحد عنهما مقام الآخر علمنا اختلافهما.

الثاني: إن العلم صورة مطابقة ومطابق العدم يستحيل أن يكون هو بعينه مطابق الوجود.

الثالث: إن من علم أن زيداً سيدخل الدار غداً واستمر على هذا إلى أن جاء الغد ودخل زيد الدار، ولكن لم ذلك الإنسان ذلك وإمَّا؛ لأنه أعمى، أو لأنه جلس في بيت مظلم لا يميز فيه بين الليل والنهار، فإنه لا يكفيه ذلك العلم في علمه بأن زيداً دخل الدار، فأمَّا إذا حصل له مع ذلك العلم علم أخذ بأنه جاء الغد يتولد منهما علم ثالث بأن زيداً دخل الدار.

فثبت: أن العلم بأنه سيدخل الدار مغاير لعلمه بأنه الآن قد دخل الدار.

إشارة: قد ذكرنا: أن علم الله تعالى علة لوجود المعلول، فعلم الله بالترتيب الذي هو أفضل ترتيب يمكن وقوع الشيء عليه علة لحدوث ذلك الشيء على ذلك الوجه الأفضل، فذلك العلم هو العناية.

إشارة: الشيء إمَّا أن يكون خيراً محضاً، أو الخيرية غالبة فيه، أو الخيرية والشرية متساويتان، أو الشرية غالبة، أو يكون شراً محضاً.

أمَّا القسم الأول: فقد وجد، وأمَّا الثاني: فالحكمة والجود يقتضيان وجوده؛ لأن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير، وذلك مثل: خلق النار، فإن لا تكمل معونتها في تكميل الوجود إلا أن تكون بحيث تؤذي ما يلقاها من أجسام حيوانية، وكذا الأجسام الحيوانية لا يمكن وجودها مع ما فيها من المنافع الكثيرة، إلَّا أن تكون بحيث أن تتأدى أحوالها إلى أن يحصل لها اعتقاد باطل أو عمل فاسد، ولما كان ذلك الشر القليل من لوازم الخير الكثير كان الخير مقصوداً بالذات وذلك الشر مقصوداً بالعرض، فأمَّا الأقسام الباقية الثلاثة فغير موجودة أصلاً والاستقراء يدل عليه، وهنا سؤالات:

الأول: إذ عنيتم أن الشر الغالب غير موجود وليس كذلك، فإن أكثر الناس الغالب عليهم الجهل أو طاعة الشهوة والغضب.

وجوابه: إن مراتب النفوس بحسب العقل والخلق ثلاثة: أحدها: صاحب العلوم الكثيرة والأخلاق الفاضلة، والثاني: الخالي عن العلوم والأخلاق الفاضلة، والثالث: الموصف بالعقائد الباطلة والأخلاق المؤذية.

فالقسم الأول صاحب الدرجات، والقسم الثاني صاحب السلامة، والقسم الثالث هو الهالك، ولا شك أن مجموع القسمين الأولين أعم وأكثر من القسم الثالث وحده.

فإن قلت: إذا كانت السعادة لا تنال إلا بالعلم والخلق، وترى أن صاحب العلم الحق والخلق الفاضل أقل كان صاحب السعادة أقل، قلت: لا نسلم أن السعادة لا تنال إلا بالعلم، بل يكفي في حصولها اعتقاد جازم في عظمة الله تعالى وجلاله، بل لا نشك أن العلوم البرهانية كلما كانت أكثر كانت السعادة أكثر وأكمل وأبهى، وأمّا العذاب الحاصل بسبب إلف النفس لهذه المحسوسات فهو منقطع؛ لأنه متى طلب هذه المفارقة زال ذلك الإلف على ما قيل طول العهد منسٍ.

السؤال الثاني: مدبر العالم إن قدر على تجريد ذلك الخير الكثير عن ذلك الشر القليل ولم يفعل، فقد رضي بذلك الشر وإن لم يقدر فقد عجز.

جوابه: العجز إنما يلزم لو أمكن ثم إنه لم يقدر عليه، أمّا إذا كان ممتناً في ذاته لم يلزم العجز.

السؤال الثالث: إن كان يقدر فلم يحصل العقاب؟

جوابه: حصول ذلك العقاب على تلك الخطيئة من لوازمها، كما أن مرض البدن من لوازم النهمة.

إشارة: كل ما لا بدّ منه في صدور الفعل عن الإنسان إن حصل وجب ذلك الصدور، فإنه إن لم يجب أمكن مع ذلك المجموع ألَّا يصدر فليفرض تارة صادراً وأخرى غير صادر، فتميز وقت الصدور عن اللا صدور إن لم يكن لأمر فقد ترجح الممكن من غير مرجح، هذا خلف، وأمّا إن لم يحصل كل ما لا بدّ منه في الصدور كان الفعل ممتنعاً، إذ لو لم يمتنع في تلك الحالة أن يصدر فحينئذ يكون صدور الفعل غنياً عن ذلك القيد، فلم يكن الخلل واقعاً فيما لا بدّ منه، هذا خلف، وأمّا حديث المدح والذم والمناب فذلك أيضاً مقدر، فلم يكن اعتراضاً على القدر.

النمط الثامن
في البهجة والسعادة

إنه قد يغلب على الأوهام العلمية أن اللذات القوية هي الحسية، وما عاداها لذات ضعيفة أو خيالات غير حقيقية ويدل على فساده وجهان:

الأول: إن ألذ المحسوسات هو المنكوحات والمطعومات، ونحن نرى أن المتمكن من غلبه ما ولو أمر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيتركه لما يعتاضه من لذة الغلبة، وقد يترك المطعوم والمنكوح للحشمة فيكون مراعاة الحشمة ألذ هناك من المطعوم والمنكوح، فإذا اتفق لإنسان كريم النفس التعارض بين اللذة الحسية مع الذلة والدناءة والألم الحسي مع العزة، فإنه يرجح الألم على اللذة، فإن كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحفظة على ماء الوجه ويستحقر الموت عند توقع لذة الحمد، فظهر أن اللذات الباطنة مستغلبة على اللذات الحسية.

وليس ذلك في العاقل فقط بل وفي العجم من الحيوانات، فإن في كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع، ثم يمسكه على صاحبه وربما حمله إليه، والراضعة من الحيوانات ربما اصطادت شيئاً ودفعته إلى الولد وصبرت على الجوع وقد تلقى نفسها في المهلكة عند حمايتها لولدها، فإذا كانت اللذات الباطنة أعظم من الظاهرة وإن لم تكن عقلية، ثم قولت في العقلية؟

الثاني: إنه لو لم توجد السعادة إلّا في الأكل والشرب والنكاح، لكان الحمار أسعد حالاً من الملائكة المقربين وذلك لا يقوله إلّا الحمار.

تنبيه: اللذة: إدراك لما هو خير عند المدرك، والألم: إدراك لما هو شر عند المدرك، وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس، فالشر الذي هو عند الشهوة خير هو المطعم الملائم والملبس الملائم، والذي عند الغضب خير فهو الغلبة والذي هو عند العقل خير، فبعد المفارقة باعتبار القوة النظرية وهو الحق، وقبل المفارقة باعتبار القوة الفعلية هو الجميل.

وبالجملة: فكل لذة فإنها تحقق بأمرين: بخير وإدراك له من حيث هو كذلك، فإن قيل: قولكم: اللذة إدراك لما هو خير عند المدرك ينتقض بأنّا ندرك من الصحة والسلامة ولا نلتذ به، وأيضاً فالمريض قد يكره ما ينفعه ويلتذ بما يضره.

والجواب عن الأول: إن المحسوسات إذا استقرت لم يشعر بها، فلهذا السبب لا

تشعر بما لنا من الصحة تمام الشعور، فلا جرم لا نلتذ بها، وكذلك فإن المريض والوصب يجد عند الرجوع إلى الحالة الطبيعية مناقضة غير خفية التدريج لذة عظيمة، وهذا هو الجواب عن السؤال الثاني.

وثم إذا أردنا أن نلخص الحد على وجه لا يتواجه عليه السؤال، قلبنا اللذة إدراك لما هو خبير عند المدرك حال كونه سالماً فارغاً فإنه إذا أمكن ألَّا يشعر، أمَّا غير السالم فمثل عليل المعدة إذا عاف الحلو، وأمَّا غير الفارغ فمثل الممتلئ جداً فإنه يعاف الطعام اللذيذ، وكل واحد منهما إذا زال مانعه عادت لذته وشهوته جداً وتأذى بتأخير ما هو الآن يكرهه قد يحضر السبب المؤلم، وتكون القوة الداركة ساقطة كما في قرب الموت أو معوقة كما في الخدر فلا يتألم به، فإذا انتعشت القوة أو زال العائق عظم الألم.

تنبيه: لما ثبت أن اللذة عبارة عن إدراك الملائم، وثبت أن الملائم للجوهر العاقل أن يتمثل فيه جلية الحق قدر ما يمكنه أن ينال منه بنهاية الذي يحضه، ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه، وثبت أن الإدراك العقلي أشرف من الإدراك الحسي؛ لأن الإدراك العقلي خالص إلى السكنة والحسي واقف على السطح والمعقولات غير متناهية والمحسوسات قليلة، وظاهر أن مدركات القوة العقلية أشرف من مدركات القوة الحسية، فوجب أن يكون نسبة اللذة الإدراكين ونسبة المدركين.

فإن قيل: فهذا الإدراك حاصل الآن فلِمَ لم يحصل الآن الذلة العظيمة؟

وجوابه من وجهين:

الأول: إن هذه اللذة قد تحصل الآن، فإن المنغمسين في تأمل الجبروت المعرضين عن الشواغل الحسية يصيبون وهم في الأبدان من هذه اللذة حظاً وافراً قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء.

الثاني: إنه لما ثبت بالدليل أن هذا الإدراك يوجب هذه اللذة، علمنا أن عدم هذه اللذة إمَّا أن يكون لعدم القوة الشاعرة النفاسية، وهو باطل؛ لأن القوة الشاعرة النفاسية حاصل، أو لوجود ما يمنع من حصول هذه اللذة، وهذا هو الحق، فإن اشتغال النفس بالعقائد الباطلة أو بتدبير البدن يمنع من حصول هذه اللذة.

أقول: الاعتراف بعدم حصول اللذة مع حصول الإدراك برهان قاطع على أن اللذة مغايرة للإدراك، ولقد كان الشيخ حد اللذة بنفس الإدراك، فهذا مناقضة، وأيضاً

لما ثبت أن الإدراك غير اللذة لم يلزم من حصول الإدراك بعد الموت حصول لذة؛ لاحتمال أن يكون كون الإدراك مستلزماً للذة مشروطاً بحاله لا يوجد بعد الموت، فلا جرم لا تحصل هذه اللذة.

تنبيه: هذه الشواغل المانعة من ظهور هذه اللذة، إن تمكنت كانت النفس بعد المفارقة كالأم متمكنة كان عنها شغل فوقع إليها فراغ فأدركت من حيث هي منافية، وذلك هو الألم المقابل لمثل تلك اللذة الموصوفة وهو النار الروحانية التي هي فوق النار الجسمانية.

تنبيه: مراتب الأرواح بحسب القوة النظرية أربعة:

المقربون: وهم الذين تجلب في أرواحهم بالبراهن اليقينية معرفة واجب الوجود بذاته وأفعاله وصفاته.

وأصحاب اليمين: وهم الذين اعتقدوا تلك الأشياء اعتقاداً قوياً تقليداً.

وأصحاب السلامة: وهم الذين خلت نفوسهم عن العقائد الحقة والباطلة، وهم فريقان:

أحدهما: النفوس السليمة التي بقيت على الفطرة ولم يفظظها مباشرة الأمور الأرضية الجاسية، ويكون بحيث إذا سمعت ذكروا روحانياً يشير إلى أحوال المفارقات غشيها غاش شائق لا يعرف سببه، وأصابه وجد مبرح مع لذة مبرحة يفضي ذلك بها إلى حيرة ودهشة.

والثاني: البله، وهؤلاء إذا تنزهوا خلصوا من البدن إلى سعادة تليق بهم ولعلهم لا يستغنون عن معاونة جسم يكون آلة لتخيلاتهم ولا يمتنع أن يكون ذلك جسماً سماوياً، ولعل ذلك يفضي بهم آخر الأمر إلى الاستعداد للاتصال المستعد الذي للعارفين.

وأمَّا القسم الرابع: وهم الأشياء الهالكون: وهم الذين اعتقدوا في الإلهيات اعتقادات باطلة وأصروا عليها، قالوا: وهذا العذاب دائم؛ لأنه صار مشتاقاً إلى معرفة تلك الحقائق، وقد فاتته آلة الطلب، فوجب أن يبقى في العذاب الدائم.

وأنَا أقول: لما ثبت أن النفس تدرك الجزئيات فلا يمتنع أن يحصل لها بعد المفارقة انتقال من نقص إلى كمالات، وأمَّا مراتب الأرواح بحسب القوة العملية فثلاثة: أصحاب الأخلاق الطاهرة وهم السعداء، وأصحاب الأخلاق الردية قالوا:

وعذابهم منقطع، والخالي عن نوعي الأخلاق وهم أيضاً أهل السلامة.

إشارة: من أدرك من نفسه كمالاً التذَّ وأتمَّ الكمالات والإدراكات ما للأول، فإدراكه التام لما له من كماله التام يوجب الابتهاج التام والعشق التام، فأجل مبتهج بشيء هو الأول بذاته وهو عاشق لذاته معشوق لذاته عشق غيره أو لم يعشق، ثم يتلوه المبتهجون به وبذواتهم من حيث هم مبتهجون به وهم الجواهر العقلية القدسية، وليس ينسب إليه ولا إلى خاص أوليائه القدسيين شوق؛ لأن الشوق هو الحالة الحاصلة عند عدم الكمال، وذلك في حق المفارقات محال.

والمرتبة الثالثة مرتبة العشاق المشتاقين: فهم من حيث هم عشاق مشتاقون، فقد نالوا نيلاً ما فهم يلتذُّون، ومن حيث هم مشتاقون فقد يكون لأصناف منهم أذى، ولما كان الأذى من قبله كان لذيذاً، وأجل أحوال النفوس البشرية أن تكون عاشقة مشتاقة لا تخلص عن علاقة الشوق، ويتلو من هذه النفوس نفوس بشرية مترددة بين مرتبتي الربوبية والسافلة على دراجاتها، ثم يتلوها النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة التي لا مفاصل لرقابها المنكوسة. والله أعلم بالصواب.

النمط التاسع
في مقامات العارفين

هذا الباب لا يقبل الانتخاب؛ لأنه في غاية الحسن، وما محاسن شيء كله حسن، لكنا نلتقط منه بعض ما هو أطيب.

تنبيه: المعرض عن متاع الدنيا هو الزاهد، والمواظب على العبادات هو العابد، والمنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق في سره هو العارف، وقد يتركب بعض هذا مع بعض.

تنبيه: الزهد عند غير العارف معاملة ما كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة، وعند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق، والعبادة عند غير العارف معاملة ما كأنه يعمل في الدنيا لأجرة يأخذها في الآخرة، وعند العارف رياضة ما لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيِّلة ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور إلى جناب الحق، فتصير مسالمة للسر الباطن حين ما يتجلى له الحق لا ينازعه، فيخلص السر إلى الشروق الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السر اطلع إلى نور الحق غير مزاحم من الهمم، بل مع تشيع منهالة فيكون بكليته منخرطاً في سلك القدس.

إشارة: العارف يريد الحق الأول لا لشيء غيره، ولا يؤثر شيئاً على عرفانه ويعبده له فقط؛ ولأنه مستحق للعبادة؛ ولأنها نسبة شريفة إليه لا لرغبة أو لرهبة، وإن كانتا فيكون المرغوب فيه والمرهوب عنه هو المطلوب، ويكون الحق ليس الغاية بل الواسطة.

إشارة: المستحل توسط الحق مرحوم من وجه، فإنه لم يطعم لذة البهجة فيستطعمها إنما معارفه مع اللذات المخدجة، فهو جنون إليها غافل عن ما وراءها وما مثله بالقياس إلى العارفين إلا مثل الصبيان بالقياس إلى المحنكين، فإنهم لمَّا غفلوا عن طيبات يحرص عليها البالغون واقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب، صاروا يتعجبون من أهل الجد ازوراراً عنها عائفين لها عاكفين على غيرها.

كذلك من غض بصره عن مطالعة لبهجة الحق، أعلق كفيه بما يليه من اللذات لذات الزور، فتركها في دنياه عن كره وما تركها إلا ليستأجل أضعافها، والمستبصر بهداية القدس في شجون الإيثار قد عرف اللذة الحقة وولي وجهه سمتها مترحماً على هذا المأخوذ عن رشده إلى ضده، وإن كان ما يتوخاه بكده مبذولاً له بحسب وعدمه.

إشارة أول درجات حركات العارفين هو الإدارة وهي الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى، فيتحرك سره إلى القدس لينال من روح الاتصال، ثم إنه يحتاج إلى الرياضة، والرياضة موجهة إلى ثلاثة أغراض:

الأول: تنحية ما دون الحق عن مستن الإيثار ويعين عليه الزهد الحقيقي.

والثاني: تطويع النفس الأمارة للنفس المطمئنة لتنجذب قوى التخيل والوهم إلى التوهمات المناسبة للأمر القدسي، فتصرفه عن التوهمات المناسبة للأمر السفلي ويعين عليه أشياء العبادة المشفوعة بالفكرة، ثم الألحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما يمر بها من الكلام موقع القبول من الأوهام، ثم نفس الكلام الواعظ من قائل زكي بعبارة بليغه ونغمة وخيمه وسمت وشيد.

والثالث: تلطيف السر للتنبه ويعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي تأمر فيه شمائل المعشوق لا سلطان الشهوة.

إشارة: فإذا بلغت الرياضة حداً ما عنت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه لذيذة كأنها بروق تومض إليه ثم تخمد عنه وهي المسماة عندهم أوقاتاً، وكل وقت يكتنفه وجدان وجد إليه ووجد عليه، ثم إنه لتكثر عليه هذه الغواشي إذا أمسى في الارتياض، ثم إنه ليتوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض، فكلما لمح شيئاً عاج منه إلى جناب القدس فيكاد يرى الحق في كل شيء، ولعله إلى هذا الحد تستعلى عليه غواشيه، ويزول هو عن سكينته ويتنبه جليسه لاستيفازه عن قراره.

فإذا طالت الرياضة لم تستنفذه غاشية وهدى التلبيس فيه، ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب له وقته سكينة، فيصير المخطوف مألوفاً، والوميض شهاباً بيِّناً ويحصل له مفارقة مستقرة كأنها صحبة مستمرة ويستمتع فيها ببهجته، فإذا انقلب عنها حيران آسفاً، ولعله إلى هذا الحد يظهر عليه ما به، فإذا تغلغل في هذه المفارقة قل ظهوره فكان وهو غائب وحاضراً وهو ظاعن مقيماً.

ولعله إلى هذا الحد إنما تتسنى له هذه المفارقة أحياناً، ثم يتدرج إلى أن تكون له متى شاء، ثم إنه ليتقدم هذه الرتبة، فلا يتوقف أمره على مشيئته بل كلما لاحظ شيئاً لاحظ عبرة، وإن لم تكن ملاحظة للاعتبار فيسنح له تفريج من عالم الزور إلى عالم الحق مستقرة ويحتف حوله الغافلون.

ثم إذا وصل إلى النيل صار سره مرآة مجلوة فحاذى لها شطر الحق، ودرت عليه

اللذات العلى وفرح بنفسه لما بها من أثر الحق، فكان له نظر إلى الحق ونظر إلى نفسه، وكان بعد متردداً، ثم إنه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط، وإن لحظ نفسه فمن حيث هو لاحظه وهناك يحق الوصول.

تنبيه: الالتفات إلى ما تنزه عنه شغل، والاعتداء بما طوع من النفس عجز، والتبجح بزينة اللذات من حيث هي لذات وإن كان بالحق تيه والإقبال بالكلية على الحق خلاص.

تنبيه: العرفان مبتدئ من تفريق ونقص وترك ورفض مُمعن في جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق منه إلى الواحد ثم وقوف.

تنبيه: من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني، ومن وجد العرفان كأنه لا يجده بل يجد المعروف به فقد خاض لجة الوصول، وهناك درجات ليست أقل مما ذكرنا آثرنا فيها الاختصار، فإنها لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة، ولا يكشف المقال منها غير الخيال، ومن أحب أن يعرفها فليتدرج إلى أن يصير من أهل المشاهدة بعين المشافهة ومن الواصلين إلى العين دون السامعين للأثر.

إشارة: جل جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد أو يطلع عليه إلا واحد بعد، فلذلك كان ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل عبرة للمحصل، فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه لعلها لا تناسبه وكل ميسر لما خلق له.

النمط العاشر
في أسرار الآيات

وفيه خمس مسائل:

المسألة الأولى: لا يمتنع أن يمسك العارف عن الغذاء مدة طويلة، ويدل عليه وجهان إجماليان، ووجه تفصيلي:

فالأول: إن البدن قد يبقى وقت المرض أياماً كثيرة بدون الغذاء.

الثاني: إن مشغول القلب بخوف شديد أو همّ عظيم قد تمر به الأيام ولا يتذكر الغذاء.

وأمَّا التفصيلي: فهو أن النفس إذا اشتد انجذابها إلى العالم العقلي صار ذلك عائقاً لها عن تدبير البدن، فوقفت الأفعال الطبيعية المنسوبة إلى النفس النباتية، وكان الوقع من التحلل هاهنا دون الواقع في المرض، وكيف لا والمرض الحار مسقط للقوة وتحلل بحرارته أجزاء المادة وكثرة حركاته مضعفة للقوة محلة للمادة، أمَّا هاهنا فهذه الحالة مقوية للقوة غير محللة للحرارة وسكونه البدني يقوي القوة ولا يحلل المادة، فالعارف أولى بعدم الحاجة إلى الغذاء.

المسألة الثانية: قد يطبق العارف فعلاً أو تحريكاً عن وسع مثله[1]، والسبب فيه:

---

(1) العارفون هم أهل الرياضات والمجاهدات، المسارعون إلى الانتظام في سلك الطريق، والباحثون عن الرفيق، وآدابهم غض البصر عما حظر عليه الشرع الشريف مما يجدد شهوة، أو ينتج احتقاراً وانتقاداً، أو اعتراضاً مما يلفت القلب عما هو مول وجهه إليه، فإن كثيراً من أهل الجهاد مرضت قلوبهم بسبب إطلاق النظر في المباحات، حتى يلقى بهم في مهاوي النظر إلى المحرمات، ثم كف الأذى باللسان والجنان واليد، وحفظها من إحداث ما لا إثم فيه من الشبهات، بحسب رتبة الإنسان، فإن التساهل في صغائر الأمور يوقع في كبائرها، ومعظم النار من مستصغر الشرر، وكم وقع المجتهد في كبائر بسبب نظرة أو كلمة، أو مد يد، وكم من نظرة أوجبت حسرة، أو كلمة أهرقت دما. جراحات السنان لها التئام ولا يلتئم ما جرح اللسان ثم يقتل نفسه بسيف مخالفتها، ويكبح جماحها بالرياضة والمجاهدة، بشرط أن يكون مأذونا له فيها من المرشد، مما يوافق السنة المطهرة، وبشرط أن يكون المرشد كاملاً، ممثلا للصورة المحمدية علماً وعرفاناً ومحافظة على الشريعة، فإن المرشد طبيب الأرواح، والطبيب إن لم يكن عالماً أضر علاجه، وفي الحكمة: المتطيب إذا قتل فهو ضامن، وقاتل النفس أكبر عند الله من قاتل الجسم. مجاهدة العارفين قد يمسك العارف عن الغذاء مدة طويلة، ويدل عليه وجهان إجماليان ووجه تفصيلي. الأول: أن البدن قد يبقى وقت المرض أياماً طويلة بدون غذاء الثاني: أن شغول القلب بهم

أن الإنسان يكون له حال اعتداله قدر من القوة، ثم يعرض لنفسه خوف أو حزن فيعجز عنه، وقد يعرض له هيئة مقوية فيقدر على أضعاف ما كان قادراً عليه حالة اعتداله كما يعرض له في الغضب أو المنافسة أو الانتشار المعتدل أو الفرح المطلوب، فلا عجب لو عنت المعارف هذه كما يعرض عند الفرح، أو غشيته عزة كما تغشى عند المنافسة فازدادت قوته، بل هذا يكون أعظم مما يكون عن الطرب والغضب، وكيف لا؟ وذلك بصريح الحق ومبدأ القوى أصل الرحمة.

المسألة الثالثة: العارف قد يخبر عن الغيب، ويدل على إمكانه وجوه إجمالية:

أحدهما: لما رأينا الإنسان قد يعرف الغيب حال المنام، لم يبعد أن يقع مثله

شديد، أو خوف عظيم قد تمر به الأيام، ولا يتذكر الغذاء، وأما التفصيلي: وهو أن النفس إذا اشتد انجذابها إلى العالم العقلي صار ذلك عائقاً لها عن تدبير البدن، فوقفت الأفعال الطبيعية المنسوبة إلى النفس النباتية، وكان الواقع من التحلل هاهنا دون الواقع في المرض، وكيف لا، والمرض الحار مسقط للقوة، وتحلل بحرارته أجزاء المادة، وكثرة حركاته مضعفة للقوة، محللة للمادة؟ أما ههنا مقوية للقوة، وغير محللة للحرارة، وسكونه البدني يقوي القوة، ولا يحلل المادة. فالعارف أولى بعدم الحاجة للغذاء، وإن تناوله فهو ليقوى سفين الروح وهم الجسد، على أمواج الروح وشعشعان المواجهة اللامع، من إشعاعات القدس في محيطه الكوني، تجلياً بالأسماء، فكيف إذا كان من الذات؟ وقد يطيق العارف فعلاً، أو تحريكاً، يخرج عن وسع مثله، والسبب فيه أن الإنسان يكون له حال اعتداله قدر من القوة، ثم يعرض لنفسه خوف أو حزن فيعجز عنه، وقد يعرض له هيئة مقوية، فيقدر على أضعاف ما كان قادراً عليه حالة اعتداله، لما يعرض له في الغضب، أو المنافسة، أو الفرح، أو الطرب. فلا عجب لو عنت للعارف هزة كما يعرض عند الفرح، أو غشيته عزة كما يغشى عند المنافسة، فازدادت قوته، بل هذا يكون أعظم مما يكون عند الطرب والغضب، وكيف لا، وذلك بصريح الحق، ومبدأ القوى، وأصل الرحمة؟ العارف قد يخبر عن الغيب، ويدل على إمكانه وجوه إجمالية. أحدهما: لما رأينا الإنسان قد يعرف الغيب حال المنام، لم يبعد أن يقع مثله في اليقظة، كما هو مدون في سير الأولياء الصاحين .وثانيهما: حصول ذلك لكثير بيننا في اليقظة، وحادثة عمر(يا سارية الجبل) وغيرها . وثالثها: أن الحوادث الأرضية مستندة إلى الحركات السماوية المستندة إلى النفس، التي هي عالمة بالكليات والجزئيات، فتلك النفس هي السبب لهذه الحوادث الأرضية، فليلزم من علمها بذاتها علمها بجميع هذه الحوادث، لما ثبت أن العلم بالسبب، ثم دلنا على أن النفس الناطقة جوهر مجرد، لها أن تنتقش بما في العالم النفساني من النفس، بحسب الاستعداد، وزوال الحائل، فلا يبعد أن يكون بعض الغيب ينتقش فيه من ذلك العالم. وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

حال اليقظة.

وثانيها: حصول ذلك لجمع في اليقظة، كالعمياء التي حكى أبو البركات البغدادي حالها.

وثالثها: إنَّا قد دلَّلنا على أن الحوادث الأرضية مستندة إلى الحركات السماوية المستندة إلى النفس التي هي عالمة بالكليات والجزئيات، فتلك النفس هي السبب لهذه الحوادث الأرضية، فيلزم من علمها بذاتها علمها بجميع هذه الحوادث، لما ثبت أن العلم بالسبب يقتضي العلم بالمسبب، ثم دلَّلنا على أن النفس الناطقة جوهر مجرد لها أن تنتقش بما في العالم النفساني من النفس بحسب الاستعداد وزوال الحائل، فلا يبعد أن يكون بعض الغيب ينتقش فيه من ذلك.

المسألة الرابعة: في سبب الرؤيا، إذا طفئت الحواس الظاهرة وتخلصت النفس عن تدبرها في تلك الساعة اتصلت بالعالم القدس، فأدركت أموراً مما هناك وركبت القوة المتخيلة صوراً مناسبة لتلك المعاني.

ثم وردت تلك الصور على الحس المشترك فصارت مرئية، أمَّا أنها وقت الخلاص عن تدبير الحواس الظاهرة ثم اتصلت بذلك العالم؛ فلأنه شديد الشبه بالأرواح السماوية والجنسية علة الضم، وأمَّا أنها لمَّا أدركت أموراً مما في ذلك العالم، ثم ركبت القوة المتخيلة صوراً مناسبة لها؛ فلأن هذه القوة جهلت محاكية لكل ما يليها من هيئة إدراكية أو هيئة مزاجية سريعة التنقل من الشيء إلى شبهه أو ضده.

ولو لم يكن كذلك لما انتفعنا بها في الانتقالات الفكرية، وأمَّا أن تلك الصور لما وردت على الحس المشترك صارت مرئية؛ فلأنه لا معنى للإحساس إلا تلك الصور المنطبعة فيه، فسواء وردت من الداخل أو الخارج وجب ألَّا يتفاوت الحال، وإنما لم يحصل هذا المعنى وقت اليقظة لثلاثة أوجه:

أحدهما: أن اشتغال النفس بتدبير الحواس الظاهرة يعوقها عن الاتصال بعالم الغيب، فإن القوى النفسانية متنازعة، فإذا هاج الغضب وقفت الشهوة وبالضد، وإذا تجرد الباطن لعلة شغل عن الحس الظاهر، فكاد لا يسمع ولا يرى وبالضد، وحال النوم لم تشتغل النفس الحاضرة، فلا جرم قدرت على الاتصال بعالم القدس.

الثاني: إن النفس الناطقة وقت اليقظة تستخدم القوة المتخيلة، فيصير ذلك مانعاً

للمتخيلة من تركيب تلك الصور بخلاف وقت النوم فإنها لا تستخدم المتخيلة؛ إمَّا لأن انجذبها إلى عالم الغيب يمنعها من استخدام المتخيلة، أو لأن اشتغالها بتدبير هضم الغذاء يمنعها ذلك من الاستخدام لما ذكرنا أن هذه القوى النفسانية متنازعة.

الثالث: إن لوح الحس المشترك وقت اليقظة مشغول بالصور الواردة عليه من الخارج، فلا يتسع الصور الواردة عليه من الداخل بخلاف وقت النوم، فإنه خال عن الصور الخارجية، فلا جرم يقبل وقت النوم تلك الصور الداخلة.

البحث الأول: هذه المشاهدة قد تحصل أيضاً وقت اليقظة، وذلك على وجوه:

أحدها: إن قوماً من المرضى والممرورين قد يشاهدون الصور المحسوسة حاضرة مع أنها غير موجودة في الخارج، إذ لو كانت موجودة في الخارج لشاهدها كل من كان سليم الحس، فإذن يدركها بسبب باطن وسببه: أن اشتغال النفس بتدبير البدن ودفع العلة منعها عن تقويم القوة المتخيلة، فلمَّا تخلصت المتخيلة عن قهر النفس قويت على تركيب الصور وعاقت الحس المشترك عن قبول الصور الواردة عليه من الخارج، فارتسمت الصور التي ركبتها المتخيلة فيه فصارت محسوسة.

والثاني: إن الأنبياء والأولياء قد يتفق لهم ذلك أيضاً، والسبب فيه: أن نفوسهم قوية مستعلية لا يشغلها تدبير البدن عن الاتصال بعالم الغيب، فلا يبعد أن يقع لها ذلك الاتصال وقت اليقظة وتحصل الحالة المذكورة، فترى الصورة وتسمع الكلام المنظوم.

الثالث: إنه قد يستعين بعض الناس بأفعال يعرض منها للحس حيرة وللخيال وقفة، فتستعد النفس لتلقي الغيب، ولما وجه الوهم إلى غرض معين يخصص بذلك قبوله، مثل ما يؤثر عن قوم من الترك، أنهم إذا فزعوا إلى كاهنهم في تقدمه بمعرفة فزع هو إلى شد حثيث جداً، فلا يزال يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه ثم ينطق بأشياء، والحاضرون يضبطونه ويبنون على ذلك الكلام مصالحهم ومثل ما يشتغل بعض من يستنطق في هذا المعنى، يتأمل شيء شفاف مرعش للبصر برجرجته أو مدهش إياه بشفيفه.

وهذه الأعمال إنما تؤثر غالباً فيمن هو بطباعه إلى الدهش أقرب، كالبله من الصبيان وربما أعان الإبهام لمسيس الجن وكل ما فيه تحيير وتدهيش، فإذا قويت هذه الحالة لم يبعد أن تتخلص النفس إلى عالم الغيب، وتحصل مشاهدة الصورة وسماع

الكلام على الوجه المذكور.

البحث الثاني: هذا الأثر الروحاني السانح للنفس حالتي النوم واليقظة، قد يكون ضعيفاً فلا يبقى له في الخيال أثر، وقد يكون قوياً إلا أن الخيال يمعن في الانتقال فلا ينتفع به.

وقد يبقى ذلك إمَّا؛ لأن الإدراك كان قوياً جداً والنفس عند ذلك الاتصال كانت صافية خالية عن الكدورات البدنية والصور النفسانية، فارتسمت تلك ارتساماً قوياً، أو لأن النفس كانت مهتمة بإدراك ذلك المعنى، فعند الارتسام ضبطته النفس ضبطاً قوياً ومنعت القوة المتخيلة من التشويش بالانتقالات، فما كان من ذلك الأثر قوياً جلياً مضبوطاً، فإن كان في حال اليقظة فهو وحي أو إلهام أو هاتف، وإن كان في حال النوم فهو الحلم الذي لا يحتاج إلى التعبير، وما كان قد بطل هو وبقيت محاكاته يحتاج إلى التأويل أو إلى التعبير.

المسألة الخامسة: لا يبعد إتيان العارف بما يخرق العادة في الأمور السفلية، وذلك لأن الأجرام السفلية قابلة لهذه الصفات، والنفس الناطقة ليست بجسم ولا حالة في الجسم، فإذا لم يبعد وقوعها بحيث تقدر على التأثير في هذا البدن لا يبعد وقوعها بحيث تقوى على التصرف في مادة هذا العالم العنصري، لا سيما على قولنا: النفوس الناطقة مختلفة بالماهية، فلا يبعد أن تكون الماهية المخصوصة التي لنفسه تقتضي تلك القدرة، ومما يبين أن تأثير النفس خارج البدن لا بواسطة الآلات الجسمانية جائز وجوه:

الأول: إن وهم الماشي على جذع معروض فوق فضاء يفعل في إزلاقه ما لا يفعله وهم مثله والجذع على قرار.

والثاني: إن توهم المرض كثيراً ما يجلب المرض وبالضد.

والثالث: إن الإصابة بالعين من هذا الباب إذا عرفت هذا، فنقول: صاحب هذه النفس القوية إن كان خيراً رشيداً فهو ذو معجزة من الأنبياء وكرامة من الأولياء، وقد يصير ذلك الزكاء والصفاء سبباً لازدياد تلك القوة حتى يبلغ الأمر الأقصى، وإن كان شريراً واستعمل تلك القوة في الشر فهو الساحر الخبيث، وقد يكسر ذلك الشر تلك القوة فلا يلحق شأو الأزكياء.

البحث الثالث: مبدأ حدوث الحوادث الغريبة في هذا العالم، إن كان هيئة نفسانية فهو المعجزات والكرامات والسحر، وإن كان شيئاً من خواص الأجسام العنصرية، فهو النيرنجات، وإن كان لا بدّ فيها من تمزيج قوى ساوية فعالة لقوى منفعلة أرضية، فهو الطلسمات.

واعلم أن في هذه الطبيعة عجائب وللقوى العالية الفعالة، والقوى المنفعلة السافلة اجتماعات على غرائب. والله الموفق.

تم كتاب

لباب الإشارات والتنبيهات

فهرس المحتويات

لباب الإشارات والتنبيهات